

مجلة علمية محكمة شهرية تعنى بالدراسات التاريخية والاجتماعية والدينية

العدد: 01، رجب 1439هـ / مارس 2018م

ملف العدد: المشهد الصوفي المغربي: تيمات وقضايا



مجلة علمية محكمة شهرية تعنى بالدراسات التاريخية والاجتماعية والدينية

العدد: 01، رجب 1439هـ / مارس 2018

البريد الإلكتروني

almanhal.magazine@gmail.com
almanhal.mag@gmail.com

ساهم في هذا العدد:

- د. محمد العدلوني الإدريسي
- د. عبد العزيز العلوي الأمراني
- د. خليل السعداني
- ذ. عادل جاهل
- د. العزبي أكنينيخ
- د. علي عفيفي علي غازي
- ذ. خالد محمد عبده
- ذة. أسماء السّكوتي
- ذ. إدريس بنيحيى.
- ذ. محمد جحاج.



مجلة علمية محكمة شهرية تعنى بالدراسات التاريخية والاجتماعية والدينية

ملف العدد:

المشهد الصوفي المغربي تيمات وقضايا

العدد 01 - رجب 1439هـ / مارس 2018م


بسم الله الرحمن الرحيم

شروط النشر

تعنى *مجلة المنهل* بنشر البحوث العلمية ذات العلاقة بالدراسات التاريخية والاجتماعية والدينية، وينبغي أن تتوافر في هذه البحوث الشروط الآتية:

1- أن يتسم البحث بالأصالة والمنهجية العلمية والجدة في الموضوع والعرض.

2- أن يكون صحيح اللغة، سليم الأسلوب، واضح الدلالة.

3- ألا يكون قد سبق نشره أو قدم للنشر إلى جهة أخرى، وألا يكون مستلا من رسالة علمية أو كتاب مطبوع.

4- أن توضع الحواشي في الصحفات نفسها، وليس في آخر البحث، على أن يكون الترقيم متواصلا.

5- أن تراعى قواعد البحث العلمي في توثيق المصادر والمراجع والإحالة عليها.

6- أن تكتب الأسماء الأجنبية باللغة العربية، وتكتب بلغتها بين قوسين عند أول ورود لها.

7- أن يرفق الباحث سيرة ذاتية له توضح نشاطه العلمي والعملي.

8- ألا يزيد عدد صفحات البحث أو المقال عن 30 صفحة من حجم: A4.

9- أن تراعى قواعد البحث العلمي في توثيق المصادر والمراجع والإحالة عليها.

10- ترتب مواد المجلة وفق اعتبارات فنية محضة لا علاقة لها بقيمة البحث أو مكانة صاحبه.

11- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب عدم نشرها.

كلمة شكر

تتقدم هيئة تحرير مجلة المنهل بخالص تشكراتها إلى كل الباحثين الذين أسهموا في إغناء هذا العدد بأبحاثهم ومقالاتهم وأيضا إلى كل من أسهم في إخراج هذا العدد إلى حيز الوجود.

تقديم

يتضمن هذا العدد الأول من **مجلة المنهل** للدراسات التاريخية والاجتماعية والدينية ملفا شاملا حول المشهد الصوفي المغربي والإسلامي، إضافة إلى باقة متنوعة من الدراسات التاريخية المهمة تكلف بإعدادها نخبة من الباحثين المرموقين في الساحة الأكاديمية المغربية والعربية.

وقد عملت هيئة تحرير المجلة على انتقاء هذه الباقة من الدراسات المحكمة آخذة بعين الاعتبار معيار الجودة والرصانة العلمية، وهي دراسات ستفيد لا محالة طلاب العلم في مختلف التخصصات العلمية.

في الختام ترحب **مجلة المنهل** للدراسات التاريخية والاجتماعية والدينية بالمقالات الجديدة،كما ترحب أيضا بكل الملاحظات التي من شأنها أن ترقى بهذا المنبر العلمي الجديد.

<u>مدير التحرير: ذ. سعيد الباهي</u>

دراسات وأبحاث

الذات من التصوف إلى الرقمية: حي بن يقظان لابن طفيل أنموذجا



أسماء السّكوتي

باحثة مغربية متخصصة في الأدب المقارن

مدخل:

لعل محاولة الذات لفهم ذاتها والوجود أقدم رغبة حركت الإنسان ودفعته للبحث والتقصي وانتهاك أوامر الإله والاقتراب من شجرة المعرفة، وقد حاول الفكر الإسلامي أن يقارب هذه النزعة المعرفية للتعرف عن الذات بطرق مختلفة، لعل أبرزها محاولة ابن طفيل في قصته حي بن يقظان[1]؛ هذه الشخصية التي عاشت في جزيرة منعزلة خالية من البشر، وشرعت في التعرف على ذاتها شيئا فشيئا دون حاجة إلى آخر يوجهها أو يحد من حريتها، لتكون إشكالية النص من ثمة، هي مدى قدرة الذات على الوعي بماهيتها وحدها دون أي تدخل خارجي.

لا تتحقق سيرورة هذا الاكتفاء الذاتي المثالي في النص إلا بوضع الذات على الطرف النقيض من الموجودات الأخرى، ليتضح بذلك أن الذات في حكاية ابن طفيل ذات علائقية؛ لا تعرف ذاتها بذاتها، بل انطلاقا من علاقتها بموجودات ثلاثة، هي: الجماعة، والعالم، والله.

الذات وأحجبتها الثلاثة (الجماعة، العالم، الله):

إذا كان بريخت قد دعا في مسرحه الملحمي إلى كسر الجدار الرابع، فإن الذات في نص ابن طفيل لم تكن تملك هذا الجدار الرابع لتحطمه، ذاك أنها كانت حبيسة مثلث ذي جدران ثلاثة، كلما حاولت أن تحطم أحدها وقف الاثنان المتبقيان لها بالمرصاد. هكذا، يحاول حي أن يفر من الجماعة إلى عالم يسكنه وحده، ولكن بمجرد أن يسقط هذان الاثنان لا

---

[1]- بن طفيل، **حي ابن يقظان**، القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012.

يجد بدا من أن يذوب في الجدار الثالث، ويحل في الإله. ولعل أفضل طريقة لتتبع سيرورة هذا الانفصال والاتصال المتكررين في النص، انتهاءً بالتماهي المطلق، هي بتتبع موقف حي من كل واحد من هذه الأحجبة أو الجدران الثلاثة.

1. حي والجماعة:

قد يبدو للوهلة الأولى أن حي بن يقظان نموذج لنص عربي يحتفي بالذات وفرديتها، إذ تشير المقدمة إلى أنه ولد في جزيرة يولد فيها الإنسان من غير أب ولا أم، ومن ثمة فهو متحرر من أية سلطة أبوية، كما أنه متحرر من سلطة الجماعة، لأنه الإنسان الوحيد الموجود في الجزيرة، وإذا كان الجزء الأول من اسمه يحيل على الحياة، فإن الجزء الثاني منها يحيل على اليقظة أي على العقل والبرهان، ومن ثمة، قد يتهيأ لنا أن النص قد سبق الفلسفة التنويرية بعقود ووضع الذات المفكرة والحرة في مركز الوجود، ولكن إذا تأملنا في النص فما نلبث أن نخلص إلى نقيض هذا الطرح.

إن أول ما يثبت نقيض هذه الفردانية هو حرص الجماعة على تسوير وتسييج قصة حي، ذاك أن النص منذ البداية يطالعنا بحكايتين لتفسير أصل حي، تبتدئ كل مرة باستحضار الجماعة الغائبة، من قبيل القول: "فمنهم من بت الحكاية وجزم القضية" أو "وأما الذين زعموا أنه تولَّد من الأرض". كما أن حضور الجماعة لا يقف عند حد سردها لقصة حي، بل وكذلك بإثقالها للحكاية بشحنة دينية وأخلاقية، تتبين من خلال النظر في الحكايتين اللتين نسجتهما عن أصل حي.

حكاية الأصل الأولى:

بجزيرة قريبة عاش حاكم رفض تزويج أخته فتزوجت من رجل اسمه يقظان، سرا على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم.

تتجلى منذ البداية محاولة إضفاء الشرعية على حي، فهو ليس لقيطا، وإنما هو ثمرة زواج - وإن كان سريا - فهو شرعي. هنا يدخل الحكم الأخلاقي والاجتماعي والديني، ليتضح أنه حتى قبل الحديث عن الذات، كان من الضروري العودة إلى لحظة ولادتها وإضفاء الشرعية عليها، مما يؤكد أن الذات لا تعرف في سياق الفكر الإسلامي حضورا خارج مفهوم الجماعة، كما أنها لا تأخذ وضعها الاعتباري إلا من خلال ربطها بسلطة، ذاك أن حي ليس وليد علاقة شرعية فحسب، بل هو كذلك ابن أخت حاكم الجزيرة الثانية.

وتستمر الحكاية، لتسرد كيف أن أم حي خافت افتضاح أمرها فوضعته في تابوت وألقته في اليم بعد الدعاء، ومن ثمة تستدعي هذه الحكاية قصة النبي موسى، وبذلك فهي لا

تلبس الذات لباسا دينيا فقط، بل تؤسطرها كذلك، من خلال ربط وصولها للجزيرة بمعجزة إلهية.

يحمل المد حي ويوصله ليس فقط إلى ساحل الجزيرة الأخرى، بل وبالضبط، إلى وسط غابة كثيفة الأشجار تحميه من القيظ والبرد والمطر، هذا الملجأ حيث لا حرارة ولا برد ما يفتأ بدوره أن يتقاطع مع نص جديد هو نص أهل الكهف، من خلال الإشارة إلى الشمس بقوله عن الغابة أنها "محجوبة عن الشمس تُزاور عنها إذا طلعت وتميل إذا غرب." (ص7)، مما يذكر بالآية القرآنية 17 من سورة الكهف، حيث جاء: "وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال".

تجد الحكاية حلا لمشكلة التغذية، فتحيلنا على ظبية سمعت بكاء حي فظنته وليدها المفقود لتتكفل بإرضاع حي، ومن ثمة فمحاولة فصل الذات عن الأصل المشترك بين كافة البشر الملخص في الولادة والإرضاع، لم ينجح وما فتئ "الهُم" يحيطون الذات بأسوارها، ومن ثمة ينفى غرض ابن طفيل الذي رغب في أن يجعل من حي آدما ثانيا لا أصل له ولا والدين.

لم تتول الظبية إرضاع حي فحسب، بل وكذلك تكفلت برعايته وحمايته، ومن ثمة فقد أدت كافة الأدوار والوظائف التي حددتها الجماعة للأم، ليبرز بذلك تنميط العالم العجائبي، وتوقيعه بحدود عالم الجماعة الساردة أو "الهُم". ولو كان هدف ابن طفيل حقا أن يجعل الذات المفكرة مركزا للوجود، لاكتفى بالإشارة التي افتتح بها النص من أن حي قد ولد في "الجزيرة التي يتولَّد بها الإنسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر نساء" (ص5). ليتأكد بذلك أن محاولة عقلنة ابن طفيل لحكاية ابن يقظان، لم تكن فلسفية بقدر ما كانت أخلاقية اجتماعية، ومن ثمة فقد حكم على الشخصية بألا تُرصد إلا من خلال منظور "شرعي"، لم تختره الذات لنفسها وإنما طُبق عليها من الخارج. هكذا، ورغم ما قد توحي به الحكاية من عزلة حي وتفرده، إلا أنه لم يتمتع بأية استقلالية حتى في جزيرته المنقطعة عن العالم، ذاك أنه حتى بغياب الجماعة ظل وعيها ورؤيتها قائمين، في محاولة لتسييج حي بخطابها المهيمن على بداية الحكاية.

حكاية الأصل الثانية:

أما الحكاية الثانية، فتذهب إلى أن حيّا قد خُلق من طين ثم بُثت فيه الروح التي هي من أمر الله تعالى، ليبدأ تكون الأعضاء التي لم يذكر منها ابن طفيل إلا ثلاثا، أولها القلب، ثم الدماغ المتكلف بالحس، والكبد المتكفل بالغذاء، وقد وصف العلاقة بين الثلاثة قائلا: "واحتاج بعضها إلى بعض، فالأولى منها (أي القلب) حاجتها إلى الآخرين حاجة استخدام

وتسخير، والأخريان حاجتهما إلى الأولى حاجة المرؤوس إلى الرئيس.. وأحدهما، وهو الثاني (أي العقل) أتم رئاسة من الثالث (أي الكبد)." (ص9) ليتضح من ثمة، أن ابن يقظان لم يكتف بإبراز علائقية الأعضاء الثلاثة وأدوارها، بل تجاوز ذلك إلى عرضها بشكل هرمي، يترأسه القلب المسؤول عن الإيمان ثم العقل المسؤول عن التفكير، ليأتي الكبد المسؤول عن الغذاء أو النفس الشهوانية. وإذا كانت الفلسفة اليونانية قد رفعت من شأن العقل وجعلته في المرتبة الأولى، فإن ابن طفيل لم يجد بُدّاً من موقعة القلب قبله، بما أنه موضع الإيمان والعقيدة، خاصة وأن الدين جُماع أمور غيبية لا يمكن البرهنة على صحتها، ومن ثمة لا سبيل إلا للإيمان بها فقط. ليتبين بذلك، أن حكاية الأصل الثانية لم تكتف بتقديم حي كآدم جديد، بل أنها كذلك رسمت ذاته، انطلاقا من وعيها الديني الذي يقدم الإيمان على العقل.

أمام معضلة الغذاء بعد الولادة لم تجد الحكاية الثانية بدا من استدعاء الظبية مرة أخرى لأداء دور المرضعة، وهو ما يثير جملة من الأسئلة، من بينها: لماذا دائما هذا المخلوق الأعجمي هو من يقوم بإطعام حي، هل للتأكيد على عدم ضرورة اللغة، ووجود أشكال تعبيرية سميائية أخرى، أقدر على تمكين الذات من التعرف على العالم وإدراك الوجود؟

يتضح من القصتين إذن، هيمنة هذا الوعي الخارجي على الذات، فرغم محاولة الذات الاكتفاء بنفسها كانت منذ البداية في حالة ضعف وفي حاجة لآخر يحميها ويطعمها على الأقل في مرحلة الطفولة والعجز، ثم كانت في حاجة لهذا الآخر لنقل قصتها وإضفاء الشرعية عليها. إلا أن هذا الآخر ما لبث أن جرد الذات من استثنائيتها، فحتى أسلان الشخص الوحيد الذي آمن بتميز حي، لم ير فيه إلا وليا من أولياء الله، وبذلك يتضح أن علاقة الذات بالآخر في النص علاقة مسكونة بالتوتر، إذ تحاول الذات إثبات خصوصيتها بالاكتفاء بنفسها في سبيل الفناء في المتعالي، فيما يأبى الآخر إلا أن يسجنها داخل قوالب مهيأة لها سلفا. لينتج عن هذا التوتر صراع بين الداخل والخارج، وبين الصمت واللغة، لتنتج أسئلة من قبيل: هل تتحقق سعادة الذات حين تنفتح على الخارج وتحصل على شرعيتها أم حين تكتفي بدواخلها، وتفنى في ذات متعالية أخرى؟ هل تتوصل الذات إلى معرفة الوجود بالصمت والتأمل، أم أنها بحاجة للجماعة ولغتها؟

لعل الجواب على هذه الأسئلة لا يتحقق إلا بتذكر رحلة التبشير الفاشلة التي عاشها أسلان وحي في دعوة أهل الجزيرة، ففي هذه الرحلة يطالعنا مفهوم جديد للجماعة، يتلخص في كونها جُماعا من الجبناء غير قادرين على اتخاذ القرار الصحيح، يقول الراوي في وصف رئيس الجزيرة: "تعلق سلمان بالجماعة لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف"، إلا أن هذا القول في الآن ذاته، لم يرد إلا بعد إشارة الراوي إلى أن الشريعة في

هذه الجزيرة كانت تقبل الانعزال كما تقبل الانفتاح على الجماعة، ومن ثمة فحتى العزلة أو الخروج من الجماعة، كان خيارا يحتاج لموافقة وتأشيرة مرور من هذه الجماعة، لتتضح بذلك الأسوار التي أحكمت الجماعة تسوير أفرادها بها.

2. حي وسيرورة التعرف على العالم:

يحاول ابن طفيل أن يعرض كيفية حصول الذات الإنسانية على المعرفة، من خلال وضعها في جزيرة منعزلة، وكأنه بعزلها يوفر شروطا علمية لتجربة، تختبر مدى قدرة الذات على اكتساب المعرفة خارج حدود الجماعة وعوامل تنشئتها.

يصف ابن طفيل سيرورة وعي الذات بالوجود على النحو الآتي:

أولا، مرحلة المحاكاة: وهي مرحلة تعتمد فيها الذات على حواسها للتعبير عن حاجياتها الغريزية، يقول: "وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع؛ إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة فألفته الوحوش وألفها ولم تنكره ولا أنكرها."(ص10). وبذلك، كانت محاكاة الأصوات وسيلة حي ليس فقط لاستدعاء الانتباه إلى حاجاته بل وكذلك للتعبير عن انتمائه إلى هذا الآخر المختلف عن إنسانيته، والمتفق معه في عجمته وعدم قدرته على البيان.

ثانيا، مرحلة الشعور: وقد كانت أول مشاعر حي هي التمييز بين الأشياء المكروهة والمقبولة، جاء في النص: "لما ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته حدث له نزوع إلى بعضها وكراهية لبعض" (ص10).

ثالثا، مرحلة العقل: وتبدأ أول ملامحها مع عملية المقارنة بين الذات والآخر، جاء في النص: "وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار وأنواع الريش، وكان يرى ما لها من العَدو وقوة البطش وما لها من الأسلحة المعدة لمدافعة من ينازعها مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصي والمخالب. ثم يرجع إلى نفسه، فيرى ما به من العري وعدم السلاح وضعف العَدْو وقلة البطش عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات وتستبد بها دونه وتغلبه عليها، فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ولا الفرار عن شيء منها."(ص10)، ومن ثمة كان أول استنتاج يخلص إليه حي هو ضعفه كذات عارية أمام الوجود.

رابعا، المرحلة الأداتية أو محاولة تطويع الطبيعة، وقد بدأت مع لحظة وعيه بالحاجة إلى الملبس، فصنعه من أوراق الأشجار (ص)11، ثم الحاجة للحماية فصُنع العِصي.

خامسا: مرحلة الوعي بالواجب، وتتجلى في علاقته بالظبية التي لم يتخل عنها رغم شيخوختها وعجزها، إذ كان يرتاد بها المراعي ويجتني لها الثمرات ويطعمها.

سادسا، الوعي بالموت أو الفناء الذي يهدد كل كائن حي إثر موت الظبية، ليخلص إلى أن "الجسد كله خسيس لا قدر له بالإضافة إلى الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذاك" (ص14)، ليتضح من ثمة أن حيّا لم يعي بالفناء كشرط إنساني وحسب، بل وكذلك بثنائية الروح والجسد، وبأن هذا الأخير يفنى بينما الأول يرحل ومن ثمة لا يموت. ويضيف النص: "وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته كانت ذلك الشيء المرتحل، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها لا هذا الجسد العاطل، وأن هذا الجسد بجملته إنما هو كالآلة وبمنزلة العصي التي اتخذها هو لقتال الوحوش". بذلك يكون الموت سببا في إدراك حي لثنائية الروح والجسد، ومسؤولية الروح عن الفعل بينما الجسد مجرد وسيلة للفعل، وبالتالي رفعة الأول على الثاني. هكذا ترتسم ملامح الذات في الحكاية على أنها ذات عاقلة مفكرة تطوع الوجود بواسطة كنهها المفكر وجسدها الفاني المهدد أبدا بالفناء.

باكتشاف الجسد انتقل حي إلى الوعي بتفرده عن كافة هذه الحيوانات المتشابهة، وهو وإن كان قد حدس بهذا الاختلاف من قبل، عندما لاحظ بأن لها جميعا مخالبا وأوبارا فيما لا يملك هو سوى جسده العاري، فقد اكتشف تميزه عليها بعد أن استطاع ترويضها لرغبته وتشريحها للتعرف على عناصرها.

سابعا، مرحلة الثقافة: إذ ينتقل حي من الحالة البدائية إلى الحالة الثقافية باكتشاف النار، أي بالانتقال من النيء إلى المطبوخ، ومن البارد إلى الدافئ. تليها، خياطة الملابس وبناء المسكن ثم ترويض الحيوانات واستغلالها للصيد.

بتطويع الطبيعة والتخلص من الخوف منها، صار بإمكان حي أن ينتقل إلى أفعال أكثر تركيبا من أهمها: تصنيف الموجودات إلى حية متحركة (حيوانات)، حية لا متحركة (أشجار ونباتات)، لا حية لا متحركة (الجمادات)، ليتوصل بعدها إلى فهم الموجودات الأرضية، ثم السماء وكواكبها... هكذا، وبالتعرف على العالم والسيطرة على أشيائه، تبدأ الذات في التسامي على مادية الموجودات، لتصل في النهاية إلى ضرورة الفناء أو التلاشي في الحقيقة العليا؛ أي الله.

3. حي والله:

يشكل الوعي بالإله إذن، آخر مدارك المعرفة وتمامها. ليتبين بذلك، أن الوجود وأشياءه ومن بينها الذات مجرد تعلة للوصول إلى المعرفة المطلقة المتمثلة في التعرف على الإله،

وبذلك تنتقل الذات من معارفها الجزئية إلى المعرفة. جاء في النص: "فإذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم، وإذا لم يكن جسما فليس إلى إدراكه لشيء من الحواس سبيل، لأن الحواس الخمس لا تُدرك إلا الأجسام، أو ما يلحق بالأجسام. وإذا كان لا يمكن أن يُحس فلا يمكن أن يُتخيَّل؛ لأن التخيل ليس شيئًا إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها، وإذا لم يكن جسما فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق وهو منزه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام" (ص28).

وبالتالي، فالذات لا تدرك الإله ككيان مجرد فحسب، بل تدركه كذلك كذات متعالية ومفارقة لحواسها، لتكتمل بذلك البنية الهرمية للوجود، حيث نجد في القاعدة موجودات غير عاقلة مادية يحكمها الجسد، وفي القمة الذات الحقة، وهي روح بحتة، وبين الاثنين تنحشر الذات التي لا تستطيع أن تتخلص من شروطها الفيزيقية لتذوب في الذات الإلهية وتفنى فيها تماما، ولكنها مع ذلك لا تقلع عن المحاولة، جاء في النص: "صار حيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول". (ص31).

في اللحظة التي تكتشف فيها الذات المعرفة الحقة، تكتشف ألا سبيل لبلوغها إلا بالفناء والتلاشي فيها، فيكون أول ما تقرره هو العزلة والخلوة بنفسها في مغارة (يمكن التساؤل أليست الإحالة إلى المغارة تناصا مع قصة نزول الوحي على الرسول في غار حراء)، ذاك أن التلاشي في الذات الإلهية لا يشترط العزلة عن البشر فحسب، بل وكذلك عن بقية الموجودات والاكتفاء بقضاء حاجات الجسد الضرورية البحتة. ولعل من المثير ملاحظة أن لفظة الذات في القصة لم ترد إلا مع وعي الذات بضرورة الفناء في ذات أجلّ وأعلى، جاء في النص:

"وما زال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقا غاضا بصره معرضا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية.. وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود... ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما.. وغابت ذاته في جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثورا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود" (ص42)

بالتعرف على الموجود الثابت الوجود، تدرك الذات إذن، ألا غاية لها إلا التلاشي، ورد في النص: "فأقول إنه لمّا فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود إلا الواحد

القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار، عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق... بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها". (ص43)

يبدأ حي إذن من الوعي بالذات في لحظة الوعي بالحق المطلق، ثم ما يلبث أن يفنى في الذات الإلهية ويتماهى معها، لينتقل إلى نفي ذاته المستقلة ويجزم بألا ذات له إلا بالفناء في الذات الإلهية، إذ بذلك فقط، يصبح المطلق نورا يظهر في الذات وبدونه تظل الذات حبيسة عمى وسديمية العالم.

لا تتحقق الذات إذن إلا بفنائها وذوبانها في الذات الإلهية، وهو ما يطرح إشكالية جوهرية: لماذا هذا العناء كله الذي كابده حي لينتقل من حالة اللامعرفة إلى المعرفة، مادامت الخطوة التالية مباشرة هي العرفان، أي نفي الذات المستقلة، لماذا الهروب من الأغيار والموجودات، إذا كانت الخطوة التالية هي الهروب من العقل بدوره؟ لماذا المكابدة لتكسير جداري الجماعة والعالم إذا كان في النهاية سيكرس نفسه لتثبيت الجدار الثالث ومحو نفسه فيه؟ يطرح عبد الرحمن التليلي في مقال له بعنوان "الظهور والتلاشي: الكشف عن منزلة الإنسان في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل" هذه الإشكاليات نفسها تقريبا، بقوله: "إن التجربة التي تصفها الرسالة مشروطة من حيث البدء بالوعي بالمطلق، ومنتهية من حيث المصير إلى الفناء في ذات المطلق، وهو أمر جعل منزلة الإنسان في الرسالة ذات وضع مفارقي، إذ كيف يتحول الوعي بالذات إلى وعي بضرورة إفناء الذات؟ وكيف تحولت تجربة ظهور الوعي بالذات إلى تجربة ظهور الله المؤدية إلى تلاشي الذات؟"[2].

يتبين من ثمة، أن الحديث عن الذات وسيرورة وعيها بالوجود والموجودات في قصة حي ابن يقظان، لم تكن سوى ذريعة أو تعلة للوعي بالله، وبذلك تُلغى شرعية وجود الذات خارج سعيها للفناء في الذات الإلهية، وتجرد من كافة مقوماتها العقلية القائمة على النقد والشك والتساؤل! خاصة إذا تذكرنا أنه بالإضافة إلى الفناء في الإله، كانت الذات محاصرة بوعي الجماعة في غيابها وحضورها، ليتأكد من ثمة أن الفكر الإسلامي ما كان يرى لوجود الذات من غاية سوى التعرف على الذات الإلهية، ضمن الحدود الحصينة التي تحددها الجماعة. وكأن سعي الذات لإثبات نفسها بذلك ليس سوى تزجية وقت، أو تصريف طاقة، قبل أن تدرك في النهاية - ومن نفسها - بأنها ليست فقط رهينة سلطة المجتمع الذي يمتلك

---

[2]- عبد الرحمن (التليلي)، **الظهور والتلاشي: الكشف عن منزلة الإنسان في رسالة حي ابن يقظان لابن طفيل**، عالم الفكر، الكويت، العدد رقم 4، 1 أبريل 2005، ص.71.

وحده صلاحية إضفاء مشروعية على وجودها، بل وكذلك رهينة إرادة الإله الذي ينتظرها لتفنى فيه.

ولكن، أليس الفناء في الإله والانتماء إلى الجماعة جزءا من آمال مرحلة زمنية ولّت، هل ما زال بإمكان الذات أن تتغيّا في العصر الحالي أن تتوحد بالمتعالي أو تَدّعي الانتماء إلى جماعة أو هوية ثقافية؟ أليست السمة الأبرز لزمن ما بعد الحداثة أن الذات قد أصبحت وحيدة معلقة، دون سماء أو أرض؛ دون سماء لأن الإله مات مع نيتشه، ودون أرض لأن الإنسان قد فقد موقعه الاعتباري كخليفة على الأرض.

<u>حي عاريا أو حي في زمن الرقمية:</u>

تعيش الذات في عصر ما بعد الحداثة حالة من الغربة واللامعنى؛ إنها ذات فقدت مسلماتها ومسوغاتها للوجود، إنها إذن حي جديد، ذاك أنها بالرغم من أنها لم تولد في جزيرة إلا أنها أصبحت هي نفسها جزيرة غريبة عن كل ما يحيط بها، إذ فقدت صلتها بما يحددها في الآن والهنا وتماهت مع عالم افتراضي، وإن كانت لا ترى أحدا من كائناته إلا أنها تقنع بصوره وتغريداته، ومن ثمة تشرع في الغياب **عن** واقعها المادي والذوبان في واقع افتراضي يمثل إلهها الجديد الذي وإن كانت لا تلمسه ولا تراه رؤى العين إلا أنها متيقنة كل اليقين من وجوده.

إن فناء حي في الذات المطلقة لا يختلف في جوهره كثيرا عن حالة الاستلاب التي يعيشها إنسان ما بعد الحداثة، وكأن قصة حي بن يقظان نبوءة لحالة التغريب Alienation التي ستعيشها الذات في زمن اللاذات. هكذا، نتساءل: بماذا تفيد دراسة حي في العصر الحديث أو ما بعد الحديث؛ هذا الحي الذي بدأ في البحث عن ذاته وانتهى إلى نفيها؟ ألا يذكرنا نوعا ما بالإنسان الذي صنع الآلات والتكنولوجيا ليفهم ذاته والوجود وانتهى بأن غاب عن ذاته؟ ألا يتفق الاثنان - حي وإنسان هذا العصر - في حالة نفي الذات، وإذا كان نفي حي قد تغيّا الذوبان في السماء والمجرد ومن ثمة نفي الجسد الفاني، فقد كان نفي إنسان اليوم لذاته بغرض الانتفاء عن ذاته؛ هذه الذات التي أصبحت محاصرة بلا معناها فلم تجد بدا من التلاشي في عالم لا هوية له ولا معالم. وبعبارة أخرى؛ فإن كليهما - أي حي وإنسان الرقمية - كانا بنفي ذاتيهما ينفيان شيئا آخر معها، إذ نفى حي جسده وهرب منه، بينما نفى الثاني لا معناه وشعوره المخزي بلا جدواه، في زمن ليست فيه لا حروب عظيمة توهمه ببطولته ولا قضايا قومية تؤكد له انتماءه.

إن المحرك الأساسي في الرحلة البحثية للذات في ما بعد الحداثة على غراره في رحلتي حي وجلجامش كان هو البحث عن سبيل للخلود، وإذا كان حي قد وجده في الفناء في

ذات متعالية عن الزمن وجلجامش في أكسير الخلود فإن الذات في هذا العصر قد وجدته في تشظية نفسها، والعيش بشخصيات Profiles مختلفة ومتعددة في آن واحد، ذاك أن تحررها من العلاقة المباشرة مع الآخر ومن نظرته قد أتاح لها أن تعيش في آن واحد عدة حيوات، ومن ثمة فإن فناء حي في الإله قد أتاح له أن يحيا في سيرورة ممتدة واحدة، بينما أتاح الفناء في عالم الرقمية للإنسان أن يعيش أكثر من حياة في قطائع متزامنة مركبة، وبلغة الرقمية، فإن حيّا عندما فنى في الإله "أو عندما استكمل ذاته به" قد نجح في إلصاق Collage أو تأليف Montage لحظتين (أو ذاتين) وإن كانتا من مادتين مختلفتين إلا أنهما قد تمكنتا من صنع شريط فيديو، بينما إنسان الرقمية لم يفلح سوى في صنع ألبوم من لقطات هجينة ولا متجانسة heterogenic تؤكد إمكانية التعدد في لحظة زمنية واحدة، على عكس الذات الصوفية الموحدة والمتوحدة على امتداد الزمن.

كانت لحظة اكتشاف حي لفرادته هي لحظة اكتشافه لعريه، إذ في اللحظة التي اكتشف أن لكل الحيوانات آليات دفاع وحماية بعكسه هو، استشعر حاجة لتعويض هذا النقص وستره، ومن ثمة استعان بعقله وصنع أشياءه. لحظة التميز إذن، كانت هي لحظة الوعي بالنقص والبحث عن سبل لستر العري بالعقل (صناعة آلات) أولا، ثم بالروح (الفناء في الله) للتغاضي عن جسده الفاني الذي يشترك فيه مع غيره، أو حسب مقولة علي حرب: "نحن أساتذة الروح ولكن من فرط الجسد"[3]، إلا أن خيار الارتكان إلى الروح لم يعد متاحا في عصر الرقمية، ومن ثمة لم يكن من سبيل أمام هذا الحي الما بعد حداثي إلا أن يبحث لنفسه عن ستر أو غطاء جديد، تمثل في الآلة الرقمية، ولكنها ليست آلة وظيفية كتلك التي اخترعها حي ليحمي نفسه من شرور الطبيعة، بل آلة جمالية لحظية، لا يتمتع بها أكثر من لحظات قبل أن يكون عليه أن يتركها ليبدلها بأخرى أكثر "ذكاء" وجِدّة. هكذا، وفي قفزها من آلة إلى آلة ومن صيحة موضة إلى تلك التي تليها، تستميت الذات لتخفي عريها؛ هذا العري الذي لم يعد ظاهرا كعري أعضاء حي، بل أصبح عُريا داخليا نتج عن موت الإله، ومحاولة الذات الفاشلة في أن تجد لنفسها مسوغا للوجود دونه.

إن كل محاولات الذات اليوم في عصر الرقمية وكل إنجازاتها ناتجة عن رفعها للحجب الثلاثة التي كانت تسور وجودها، ذاك أنه بمجرد ما حصل الفرد على استقلاليته من الجماعة، وتخلص من واقعه المادي ليتماهى مع عالم رقمي لا يرى أشخاصه ولا صانعيه، وقتل الإله مع عصر ما بعد الحداثة، عاد إلى نقطة البداية، إلى لحظة خلق حي على جزيرة منقطعة عن العالم؛ عاد إلى ذاته فوجدها خاوية من الداخل سديمية لا وظيفة لها ولا تعريف إلا بقدر ما تملكه من هواتف وحواسيب ذكية، وبقدر ما تتضخم هذه الآلات وتفرض

[3]- علي (حرب)، **لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان**، دبي: دار مدارك، 2012، ص.27.

هيمنتها، بقدر ما تصغر الذات وتتضاءل لتفقد آخر الخيوط التي كانت تربطها بوجودها. ولكن، هل يعني هذا أن على الذات أن تعود إلى إذابة نفسها في الجماعة، أو إلى الاحتكاك بالواقع إلى درجة الغربة عن نفسها أو البحث عن الإله إلى درجة محو نفسها فيه، مؤكدة لنفسها بأن النفي والذوبان في شيء ذي معنى خير من التيه وحيدة في اللامعنى؟

إن أزمة الذات في عصر الرقمية هي نفس أزمتها في كل العصور السابقة، ذاك أن لكل زمن مفاهيم (دين، مجتمع، عرفان) تشغل الإنسان عن ذاته، وتسلبه كينونته في مقابل أن تمنحه اعترافا، ومن ثمة لا تكون مثالب الرقمية سببا أو دعوة للعودة والتمسح بمفاهيم أثبتت فشلها وسلبيتها في عصور سابقة، وبما أننا لا نستطيع - ولا نريد - العودة إلى الوراء، فسيكون علينا أن نمضي قدما، متسلحين بالعقل والمعرفة اللذين أفلحا حتى في أشد الأزمنة ظلمة في أن يقدما للعالم شخصيات كابن رشد وديكارت.

ويبقى حي ابن يقظان، رغم فشله في رحلته البحثية عن ذاته وانتهائه إلى التلاشي والذوبان الذي بدأ رحلته للتخلص منه، دليلا على قدرة الذات على خوض هذه الرحلة الاستكشافية والتكشُّفية في كل زمان ومكان، مستعينة فقط بمواردها الداخلية دون أدنى حاجة لتأطير عقدي أو خلقي أو وسائطي "Media"، ذاك أنه بإمكان العقل وحده أن يجد لنفسه طريقا وسط كل هذا العماء الذي يلف الوجود، وللذات أن تمتلئ معرفيا بعد أن تقطع مع خطابات الدين والمؤسسة التدجينية، وتؤسس بذلك لفرادتها. وربما لا يتحقق كل هذا إلا في اللحظة التي تتصالح فيها الذات مع فراغها الداخلي، أي حين تدرك بأن هذا الخواء ليس سوى خطوة عرضية في رحلة استكشاف لكينونتها؛ ذاك أنه بمجرد أن تكف الذات عن التوجه نحو آخر لشرعنة وجودها، وتكف عن الاعتقاد بإله يمنحها الخلود، ستدرك أنه ليس في الوجود أهم من أناها والآن والهنا.

الصُّوفيُّ: المسافرُ في الحُبِّ



خالد محمد عبده
باحث مصري، في الفلسفة، جامعة القاهرة

يعني التصوف أن تكون إنساناً أوّلاً وقبل كلِّ شيء، وأن تحقق معنى "وفيك انطوى العالمُ الأكبر"، وتتذكّر أنك مهما علوت أو هبطت وعيت أو غفلت سهوت أو تذكّرت، فأنت حيٌّ تحيا بالله، وأن ليس هناك قواطع وحدود صُنعت وبُتّ في أمرها مسبقاً، ولا بد أن تسعى على درب قد حُدد لك من قبل، أنت تحاول، وأنت تفكر، وأنت تجاهد نفسك ما استطعت أن تحيا وتتجدد، قال ربك في الكتاب "يزيد في الخلق ما يشاء" و" أنا عند ظن عبدي بي"، وأنا لا أقف لعبدي بالمرصاد كي ألقيه في حفرة، ولا أتحيّن الفرصة لسهو أو غلط فألقي به في النار لأجل جملة أو كلمة أو حرف، أنا آخذ العباد بما كسبت قلوبهم وأستيقنوا به وقدّموه، إن خيراً فخيراً، وإن شرّاً فشراً. وربّك الغفور ذو الرحمة.

وقيل قديماً: التّصوفُ: هو استرسالُ النّفس مع الله على ما يريده. وكان من دعاء أحدهم: "يا إلهي، اجعل عين قلبي مبصرة وأرشدني إلى معراج اليقين، وافتح بالرّحمة كنوز الجُودِ عليّ وادعُ قلبي إلى ساحةِ الأمل، وارزقني قلباً عامراً بالثناء عليك، ولساناً يكونُ بمنأى عن مدح من سواك، واشغل تفكيري بشكرك في السّراء، وزد من حمدي لك في الضّراء وسُق، هودج أملي إلى حيث يقع باب الفلاح، وبما أنك قد سموت بي في الدنيا عن التراب، فلا تُسلمني في الأخرى إلى طوفان الهلاك، واغمرني بالعفو حتى أصبح طاهراً، وأحيني بذاتك حتى لا أموت فليس ما أحمله قلباً، إنما هو جماد أمتلكه في الخفاء، وأنت من يهب الأموات الحياة، ولتُنر هذا الضريحَ الترابيَّ بالعقلِ المنير والفكر النقي، وما ذلك الأمل الذي أعلّقه على تلك الحياة إلاّ إضاعة لها في الغفلة، فلا تذرني في نوم الغفلة أكثر من ذلك فإن أمامي نوماً آخر. وإني أخطُّ في صحيفتي لازدهار أيامي، وعندما تنتهي زخرفة هذا الديباج، فلتكتبه عندك في سجل العتقاء من النار. ولا تسألني عن حسابي الذي لا يستحقُ

التقويم، فإنه لا يستحق السؤال. وليكن كرمُك حارس سوقي وعنايتُك وكيلي في عملي، وجدد أملي بغفرانك، واجعل أملي فيك يفوق الحدود".

صفات الصوفي:

- يبحث الصّوفيُّ عن قلب ينبضُ بالحياة، ويطلبُ الرشاد إلى معراج سماوي، في كل لحظة تتجدد فيه صلته بالله يكون الله صديقه الأوحد ومطعمه وساقيه، لا يبحث عن كنز من المال والمادة، بل يطلب فتح كنوز الرحمات حتى تتنزل على العباد، ولا يريد أن يرى إلاّ الله، وفي كُلّ حسن يرى صورة الله وتجلياته، يريد أن يتخلّص من غبار النفس الزائف ومن ترابها الذي يمنعه من الحياة، يطلبُ العفو وإن تورّمت قدماه قياماً وصلاة لله، يطلب النور الأعلى، وإن كان في حضرة ربّ العباد.

- يؤمن الصوفيُّ أن قلبه قطعة مُضغة تتكوّن لحظة بلحظة وتتجدد فيها الحياة بالله، وعلى قدر صفاء القلب تصفو الحياة، وعلى قدر طهارة القلب تُقبل صلاته وتتأكد صِلاته، لا ينشغلُ الصوفيّ بالصورة الظاهرة، وإن كان الظاهر يتجمّلُ من خلال الباطن، فلا ينشغل كثيراً بالطاهر من الماء أو المكان؛ فالعالم كله منه وبه طاهر، يعرف أنواع الماء السبعة لكنه غير مشغول بنقل أحكام الطهارة البرّانية وصحيح نُطق القرآن وكيفية المعاملات كما وردت في الكتاب أو السنّة فحسب، وهمُّه الأكبر أن يجدّ في طلب الحقيقة ويجدها، ويسهم فيها، ويكون جزءً منها، ويكون قلباً وقالباً ترجمة لها.

- يُسقط الصوفيُّ التكاليف، ليس على نهج أهل الصورة كما يُشيعوا عنه، ولكنه يفعل كلّ شيء بحبّ وعشق دائم؛ فهو يؤمن بأنه لا كُلفة في عبادة العباد المحبّين، وهم خاصةُ الله ونُجباؤه، فإذا كان العوام من أمثالنا يجدون كُلفة ومشقة في أداء العبادات، فيقومون للصلاة بنصبٍ، ويصيبهم الملل إن طالت، وكذا الصوم وغيره من العبادات، فإن من ذاقوا حلاوة القُربِ والاتصال لا كُلفة في مناجاتهم لأحبّ الأحباب، فكل عمل يؤدّونه له " لذّةٌ " و" مُتعةٌ " لا يشعر بها إلا من أدّاها بقلب يشتعل بعشق الله. أن تكون صوفيّاً؛ أي ألا تريد من الله سوى الله.

ذُكر أن إحداهن ذات يوم كانت تحملُ ناراً في يدها اليمنى، وفي الأخرى كانت تحمل الماء وكانت تعدو مسرعة، فسألوها سيدتنا إلى أين أنت ذاهبة؟ وماذا تبتغين؟ فقالت: أنا ذاهبة إلى السماء حتى ألقي بالنار في الجنة وأصب الماء في الجحيم، فلا تبقى الواحدة ولا الأخرى ويظهر المقصود. فينظر العباد إلى الله دون رجاء ولا خوف، ويعبدونه على هذا النحو. وذلك لأنه لو لم يكن ثمة رجاء في الجنة وخوف من الجحيم أفكانوا يعبدون الحق ويطيعونه؟

أن تكون صوفيّاً، فأنت كافرٌ بكلّ الأصنام، لا الأصنام التي حطّمها إبراهيمُ قديماً أو مُحمّد صلى الله عليه وسلم، بل الأصنام التي تتجدد كل يوم وتُنصب في الشوارع والميادين والمساجد ودور العلم وفي أروقة الإعلام الشاسعة. لا ينبغي لك أن تنخدع بالصورة أو الكلام، فأنت لست عبداً لغير الله، وما الصورة إلا وهمٌ وخيال، ولو كانت لبشر أفاضل، فالشيخ أو الدّال على الطريق بمثابة القنطرة تعبر بها ثم ترى من بعدها ما لم يره.

لتكون صوفيّاً لا تنخدع بأحد، وقديماً قال أحدهم: في وسط جميع الدراويش يختفي واحدٌ صادقٌ فقيرٌ، فابحث عنه جيداً وستجده.

- يؤمن الصوفيُّ أن الشيطان الذي في داخله هو الذي يستحق التأديب والتهذيب، ولا يلقي بتبعة أفعاله على الشيطان الخفي، الذي ورد في الذكر أن علاجه الاستعاذة، وبالاستعاذة ينتهي أمره. إن شيطان النفس هو الكفة الأخرى للقرين السماوي الذي يصاحب الصوفي في رحلات تحقيقه، قال أحدهم عن هذا الشيطان الذي لا يكلّ عن الحركة والعمل: في داخلي شيطانٌ، لا يخفى عليّ... وقطع رأسه ليس أمراً سهلاً... لقنته الإيمان ألف مرة... ولم يدخل في الإسلام. هذا الشيطان هو أنا ما دمتُ حيّاً، في كل مرّة أخطئُ وأتوب... ثم أخطئ وأهذّب نفسي... ثم أجاهد نفسي ليل نهار حتى الممات، حتى أتخلّص من كل خُلقٍ دنيٍّ وأتحلّى ما استطعتُ بالخُلقِ السَّني... ليس هناك لن أعود فلا يضمن أحدٌ نفسه، ولا يأمنُ مكرها. وفي صيغ استغفار النبيّ الأكرم ما رُوي أنه سيد الاستغفار يقول: وأنا على عهدك ووعدِك ما اسْتَطعتُ... ومن يستطيعُ ما استطاع.

أن تكون صوفيّاً؛ يعني أنك تلتمسُ من الحياة ما فيه نفع للعباد وتقدّمه على منافعك حتى ولو كانت قربة لله وأداء فريضة من فرائض الدين. كان أحدهم قد روى عن بايزيد البسطامي قصة تقول: كانت مع البسطامي مجموعة من الدراهم وأراد أن يحجّ، وفي طريقه للحج وجد عجوزاً صاحب عيال فقير، فسأله الفقيرُ عن وجهته فأخبره أنه ذاهب إلى الحج حيث الكعبة بيت الله يطوف كما المناسك، فرجاه أن يطوف به ويعطيه المال فهو أحوج إليه هو وعياله، والبسطامي أحوج إن كان عبداً لله أن يطوف ببيت الله الحيّ "قلوب العباد عياله"، وقد فعل البسطامي وانصرف عن الحج. وقد انصرف أهل الصورة عن المعنى الكامن في فعل البسطامي وترجموه إلى إهمال الفرائض والاستخفاف بالدين، ونسوا ما هو أولى من ذلك، أن العاقل لا ينشغل بفعل غيره مع ربه، وأولى به أن ينشغل بالله.

وأن تكون صوفيّاً؛ أي أن تخلع عنك كل الأفكار المُسبقة ما كان بالياً منها أو حديثاً، ولا تفرض فكراً على أحد ولا تنشغل بأفكار الآخرين مهما ظهر لك أنها لا تناسبك ولا تناسب

الآدميين، وإن كنت مهموماً بتغيير العالم من حولك، فإنه سيتغير حتماً إن تغيّرت، ومن خلال حياتك الناجحة وبشريتك الراقية سيسعى غيرك للحصول على ما حصلت.

يُروى أن رجلين من أهل الله في طريق سفر من بلدة لأخرى، وفي الطريق مرا بنهر، ووجدا على ضفته امرأة تنتظر بمفردها في وقت متأخر، وتبدو عليها ملامح الحزن والأسى، فسألاها: يا أختاه هل تحتاجين من شيء نقدمه لك، فقالت: أريد العبور للضفة الأخرى لأعود لأولادي ولكنني تأخرت وأخاف الغرق، فسارع أحد الرجلين إليها وحنى ظهره وقال لها اركبي، فامتطت المرأة ظهره وعبر بها إلى الضفة الأخرى من النهر، وبعدها أنزلها وألقى عليها السلام، ثم انطلق مع صاحبه إلى وجهتهما، وبعد مسيرة يومين من السفر، قال له صاحبه: هناك سؤال يؤرقني طوال سفرنا، فهل لي أن أسأله إياك، فأشار إليه بالموافقة، فسأله: كيف تسنّى لك وأنت شيخ عالم فاضل أن تمس امرأة لا تحل لك، بل وتحملها على ظهرك وتشعر بحرارة صدرها على ظهرك، وتحتّك أبدانكما أحدهما بالآخر، أليس هذا حرام؟ فأجابه صاحبه مبتسماً: والله يا صاحبي، لقد تركت أنا المرأة على ضفة النهر الأخرى قبل يومين، ولكن يبدو أنك لم تتركها طوال اليومين حتى هذه اللحظة.

فإن كان كثيرٌ من الناس يتعبّدون الله ويتقربون إليه بسوء الظن، فكن أنت غيرهم وأحسن الظنّ بعباد الله تكن إنساناً قبل أن تكون صوفيّاً.

وأن تكون صوفيّاً تطوفُ لترى ولا تنزوي في صومعة بعيداً عن العالم من حولك، ولا تتنصل من خبرة سابقة هي سبب في تكوينك الحالي، فكل ما قدّمته لنفسك من حسن وسيء هو أنت الذي تراه الآن، فإن كنت تاركاً للصلاة أو الصيام أو مقترفاً للرذائل يوماً، لا بد أن تتذكر ذلك إن حدّثتك نفسك احتقار أهل الآثام والمعاصي، فيوماً ما كنت أنت هناك، وذكِّر نفسك قائلاً: وأنت يا نفس لو ابتليت ببيع الخمر والحشيش يوماً واحداً لضاقت عليك الأرض بما رحُبت، خوفاً من زوال رياستك لا خوفاً من الله عز وجل، بدليل وقوعك في الذنوب التي هى أقبح من بيع الحشيش مثلاً، ثم لا تضيق عليك الأرض ذلك الضيق.

وتذكّر أن من أهل الله من رأى للعاصي محاسن كثيرة، منها: أنه لولا تحمله تلك القاذورات التى نزلت على الخلق لربما كنت أنت المرتكب لها بحكم القبضتين، إذ لا بد للمعاصي من فاعل. وفي حكاية لـ أفضل الدين رحمه الله يقول: أنا في غاية الحياء والخجل من جاري، فقلت لماذا؟ فقال لأنه غارق في الزنا واللواط وشرب الخمر والبوظة وبلع الحشيش ليلاً و نهاراً، فأنا أتخيل دائماً أنه محتمل ذلك عني لقذارة حالي وخباثة أصلي، فإنه من ذوي البيوت وأي شيء بين حائطي وحائطه. ويروي الشعراني عن سيدى علي الخواص رحمه الله قوله: لا يصح لعبدٍ قدم في طريق القوم حتى يشهد نفسه تحت الأرضين.

والتصوف أن نرى نفوسنا دون كل جليس من الناس، ولو بلغ ذلك الجليس في الفسق إلى الغاية، فنرى نفوسنا أفسق منه، فمن شك من أهل الدعاوى في ذلك فليعرض على نفسه صفات الفسق التي عملها طول عمره، ويقابل بينها وبين صفات الفسق التى ظهرت من ذلك الجليس، فإنه يجد صفات فسقه هو أكثر من صفات جليسه بيقين فهو أفسق، وذلك لأن الله ستار، وما يكشف من صفات عبيده الناقصة إلا القليل والباقى يستره، وما ستره لا حكم له، ولا يجوز لنا رمي أحد بالفواحش باطناً قياساً على ما وقعنا نحن فيه وستره الله علينا.

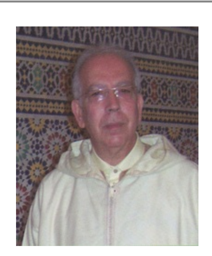
إن التَّصوّفُ إحساسٌ أكثرُ منه عقيدة... لذلك من العبث أن تطالب شخصاً أن يأتيك بالدّليلِ على إحساسه، ومن العبث أن يُدلل الصوفيّ على حاله. وأن تكون صوفياً أن تغيب عن كل هذه الأمور التي تدفن الإنسان ولا تنشغل بالرّد على المخالف، فتتحول دون أن تدري عن وجهتك وتقع فيما فيه وقع.

ومن وصايا سيدي علي الخواص رضي الله عنه: إذا جاءكم مجادلٌ فلا تقيموا عليه الحجج بالأجوبة المسكتة، وتصدّقوا عليه بالسكوت، فإن السكوت يخمد هيجان النفس، والجواب بالجدال يهيّجها.

وأن تكون صوفيّاً؛ أي أن يكون حديثك وحالُك بلسماً يشفي الصدور ويشرق منه النور، تترجم الحرف في صمت بفعل لا بكلِمٍ يكلمُ صدور العباد. كان هناك شيخ يعلّم تلاميذه العقيدة "لا إله إلا الله" يشرحها لهم، ويربيهم عَلَيْها أسوة بما كان يفعله الرسول الأكرم "صلى الله عليه وسلم"، وفي يوم أتى أحدُ تلامذة الشيخ ببغاء هدية له، وكان الشيخ يحب تربية الطيور والقطط، ومع الأيام أحبّ الشيخُ الببغاءَ وكان يأخذه معه في دروسه حتى تعلّم الببغاء نُطق كلمة "لا إله إلا الله"، فكان ينطقها ليلاً ونهاراً، وفي مرة وجد التلامذة شيخهم يبكي بشدة وينتحب، وعندما سألوه قال لهم: قتلَ القطُّ الببغاءَ، فقال التلاميذ: ألهذا تبكي؟ إن شئت أحضرنا لك غيره وأفضل منه، فأجاب الشيخُ قائلاً: لا أبكي لهذا. ولكن أبكاني أنه عندما هاجم القطُّ الببغاء أخذ يصرخ ويصرخ إلى أن مات. ومع أنه كان يكثر من قول "لا إله إلا الله"، إلا أنه عندما هاجمه القطُّ نسيها ولم يقم إلا بالصراخ، لأنه كان يقولها بلسانه فقط، ولم تخالط قلبه ولم يشعر بها، ثم قال الشيخ: أخاف أن نكون مثل هذا الببغاء نعيش حياتنا، نردد "لا إله إلا الله" بألسنتنا وعندما يحضرنا الموت ننساها ولا نتذكرها، لأن قلوبنا لم تعرفها، فأخذ طلبة العلم يبكون خوفاً من عدم الصدق في قول "لا إله إلا الله".

أن تكون صوفيّاً فيكون معتقدك أنه إذا تنسّمت عبير المحبّة في مكان فثمّ وجه الله، وأن تكون صوفيّاً؛ أي أن يكون ابتهالك: لا تردّني إليّ بعدما اختطفتني منّي. وأن تكون صوفيّاً، أي لا تقلّك أي أرض ولا تظلك أي سماء. وأن تكون صوفيًا؛ أي ألا تذكر كلّ ما كتبته هنا

فلسفة ابن قسي الصوفية:
وأثرها على التصوف المتأخر بالمغرب الإسلامي



د. محمد العدلوني الإدريسي
باحث متخصص في الدراسات الصوفية

ابن قسي[4]: أحمد بن حسين أبو القاسم المتوفى سنة 546هـ، هو زعيم المريدين بغرب الأندلس، من أبناء أثرياء المولدين الذين عرفوا بنفوذهم على المنطقة وتوليهم للوظائف المخزنية ومناصب القضاء على العهد المرابطي.

ويروي ابن الخطيب عنه أنه ابتنى رابطة بقرية جلة في ضاحية شلب؛ مسقط رأسه، يجتمع فيها بمريديه[5] بعد أن تصدق بأمواله[6]. وقد اهتم ابن قسي في أول أمره بالزهد الباطني القائم على الحكمة الإلهية، كما عرفت مع مدرسة ابن مسرة[7]، كما أنه اهتم بكتب التصوف، وخاض في موضوعات الغلاة من الباطنية، وعكف على مؤلفات "إخوان الصفا". إلا أن شغفه كان كبيرا بكتب الغزالي؛ وذلك لما كان لها على هذا العهد من أثر مزدوج، أثر تعليمي

---

[4]- انظر ترجمته الكاملة في:
أ- عبد الواحد (المراكشي)، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، [تحقيق محمد الفاسي]، سلا: مطبعة الثقافة، 1983، ص.ص.126-127.
ب- العباس (بن إبراهيم التعارجي السملالي)، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، [مراجعة عبد الوهاب بن منصور]، الرباط: المطبعة الملكية، طبعة 1974، ج.2، ترجمة 127، ص.58.
ج- لسان الدين (بن الخطيب)، **أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، [حققه وعلق عليه المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال]، بيروت: دار المكشوف، الطبعة الثانية، 1956، ص.ص.248-249.

[5]- نفسه، ص.249.

[6]- هنري (كوربان): **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، [ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي]، بيروت: منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1966، ص.335.

[7]- كان من أهم مريدي ابن قسي رجال من علية القوم وكبار الجند، كأبي الوليد ابن عمر بن المنذر من أعيان شلب وقد كان زاهدا عالما، تصدق بكل ماله، تشيخه، كما أنه اهتم مثله بكتب الغزالي، ومحمد بن يحي المعروف بابن القابلة، يحكي عنه ابن الخطيب أنه كان بليغا، شجاعا صارما وداهية (أعمال الأعلام، ص.250) وكان عضد ابن قسي في ثورته وبناء دولته وكذلك محمد بن يحيى الشليشي وهو من أكبر أتباعه الذين عملوا على بث دعوته في جل الأندلس الإسلامية.

سني أشعري، وأثر سياسي معارض للحكم المرابطي المرغم بفقهاء الفروع، حيث اتخذ من مؤلفات هذا الأخير، وخاصة "إحياء علوم الدين" واجهة إيديولوجية وورقة سياسية كان يلعب بها ضد خصومه "الملثمين". يقول ابن الأبار في هذا الصدد: **"وأقبل على قراءة كتب أبي حامد الغزالي في الظاهر، وهو يستجلب أهل هذا الشأن محرضا على الفتنة وداعيا إلى الثورة في الباطن"**[8].

وقد استغل ابن قسي مسألة فتوى الفقهاء المرابطين بإحراق كتب الغزالي (ت.505هـ) وتكفير صاحبها[9]، فادعى كما ادعى المهدي بن تومرت[10](473-524هـ) أنه على مذهب الغزالي، حيث كان ينظم لأتباعه دروسا يشرح فيها أفكار أبي حامد ويدافع عنها، ثم يرتب مع خاصة أتباعه الثورة على المرابطين.

ولعل الذي زاد من إشعال نار الحماس في الثورة على المرابطين صدى الاضطرابات التي عرفتها بلاد المغرب ضد دولة الملثمين وكذا ما قام ببلاد الأندلس من ثورات مماثلة للقضاء على حكمهم فيها.

وعلى ما يبدو، فإن ابن قسي في إعداده لثورته كان متأثرا إلى حد كبير بمهدي الموحدين، فادعى الهداية وتسمى بالمهدي والإمام[11]، خاصة وقد خلا له الجو بعد موت كبار التصوف الأندلسي ابن الحكم بن برجان (ت 536 هـ) وأبي العباس بن العريف، وأبي بكر الميورقي، في نفس السنة، فجمع حوله الأصحاب والأتباع "المريدين" وذلك بفضل ما أشيع عن مواهبه النادرة حيث: **"كثرت مخاريقه واشتهر عنه أنه حج ليلته ويناجي بما شاء، وينفق من الكون"**[12].

اتسمت جماعة المريدين هاته، التي يتزعمها ابن قسي، بكونها طائفة دينية أو فرقة صوفية، في الظاهر، وأداة سياسية في الباطن، استخدمها في تحقيق مطامعه للوصول إلى الحكم. وفعلا، قاد ابن العريف مريديه مدة طويلة في الثورة، سواء ضد المرابطين، أو ضد الموحدين - ما يعرف تاريخيا بثورة المريدين - حتى بعد استسلام جل ثوار الأندلس للسلطان

8- محمد (ابن الآبار)، **الحلة السيراء**، [تحقيق حسين مؤنس]، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1963، ج.2، ص.197.

9- الرجوع في هذه المسألة إلى كتاب: محمد (القبلي)، **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، الدار البيضاء: دار توبقال، 1987، ص.ص.21-51.

10- انظر ترجمة ابن تومرت في كتاب: **المغرب بروض القرطاس** لابن أبي زرع، الرباط، 1973، ص.ص.173-178.

11- محمد (ابن الآبار)، م.س، ص.197.

12- نفسه.

الموحدي عبد المومن بن علي (487هـ -558هـ). وقد بقيت هذه الحركة قائمة في وجه بني عبد المومن إلى آخر حياة مؤسسها والتي انتهت معها حركة المريدين بالأندلس[13].

يظهر من هذه النبذة عن حياة ابن قسي السياسي والمتصوف الثائر، أنه كان رجل دنيا لا رجل دين، ورأس حركة كفاح وثورة من أجل تحقيق أهداف سياسية، لا رجل تصوف بما تحمله هذه الكلمة من معاني التأمل والاستكشاف الباطني[14]. إلا أنه مع ذلك انتسب إلى الصوفية وألف في التصوف وكان له أتباع ومريدون، كانت لهم مكانتهم التي لا يمكن إغفالها في التاريخ الفكري عامة والصوفي خاصة.

فما هي أهم آرائه الصوفية الفلسفية التي تستأثر في نضج التصوف المتأخر بالغرب الإسلامي؟

للجواب على هذا السؤال سنحاول القيام بدراسة بعض النصوص الواردة في مؤلفه الوحيد "كتاب خلع النعلين"[15].

موضوع الكتاب، على الرغم مما يهيمن على أسلوبه وأفكاره من خلط وغموض واستغلاق وصعوبة فهم[16] يدور حول تأويل بعض الآيات القرآنية والأخبار النبوية تأويلا ذوقيا.

يعتبر ابن قسي أن المادة المودعة في كتابه، استمدها من العلم الإلهي الذي انكشف من قبل لموسى بالواد المقدس طوى، وليوسف بسجنه، هذا الكشف الذي شاهد به الحق شهادة عيان وذوق[17].

وأهم المسائل التي وردت في هذا الكتاب المبرزة لآرائه هي:

---

[13]- انظر: علي (أومليل)، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، 1984، ص.ص.182-183.

[14]- أبو العلا (عفيفي)، "كتاب أبو القاسم بن قسي خلع النعلين"، في **مجلة مجلة كلية آداب الإسكندرية**، العدد 11، 1958، (ص.ص.53-87)، ص.60.

[15]- اعتمد أبو العلا عفيفي في مقالته السابقة الذكر على مخطوطين: الأول مخطوط "أي صوفيا" باسطنبول رقم 1879-1113 وبها شرح ابن عربي على مقتبسات من خلع النعلين عنوان الكتاب: "شرح خلع النعلين".
والمخطوطة الثانية بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم 293 تحت عنوان خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين وهو في الحقيقة ليس بكتاب "خلع النعلين": لابن قسي ولكنه لبعض المتأخرين من أتباع "ابن عربي" تم جمعه من بعض عبارات ابن قسي وبعض شروح ابن عربي.

[16]- إن ابن قسي حسب نقد شارحه ابن عربي لم يتكلم بلغة التصوف، لغى الكشف والذوق.. ولم يتكلم بلغة الفلاسفة والمتكلمين.. وإنما تكلم بلغة البلاغة والشعر في مسائل تعلو عن البلاغة والشعر، لأن لغة الشعر منصبة في قوالب مادية حسية، والتصوف حال فوق المادة والحس (نفس المرجع السابق، ص.64).

[17]- شرح خلع النعلين و21 أ و48 ب ضمن مقال عفيفي، نفس المرجع السابق، ص.64، وتجدر الإشارة هنا أن هذا الكتاب كما سيتبين ذلك من تحليلنا لمحتواه، هو شرح حكمي، إلهي، صوفي للآمر الذي تلقاه موسى عليه السلام بالجبل المشتعل بالواد المقدس طوبى، في قوله تعالى:{إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى}، سورة طه، الآية 12.

ـ مسألة الوجود: الإلهيات والكونيات.
ـ مسألة المعرفة: مصدرها ومنهجها.

1 ـ مسألة الوجود:

أـ الجانب الوجودي الإلهي: (أو نظرية ابن قسي في الأسماء الإلهية) مؤدى هذه النظرية يمكن اقتباسها من الآية القرآنية: **{قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى}**[18].

معنى هذه الآية حسب تأويل ابن قسي، أنه يستوي أن تدعو الله باسم الله أو باسم الرحمن أو أي اسم آخر من الأسماء الإلهية، حيث المدعو في جميع الحالات هو الذات التي يدل عليها بهذه الأسماء، فالذات التي تسمى بالله هي هي الذات التي تسمى بباقي الأسماء الأخرى: **"فكل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء"**[19].

وهذا يعني كذلك أن لكل اسم من أسماء الله غير الذاتية، لأن الأسماء الذاتية لا علم لنا بها، لأن الله استأثر بها في علم علمه[20]، سلطة الخلق في عالمي الغيب والشهادة. مثلا نجد جبريل: مخلوق من الاسم الله الباطن وهو بذلك أعز وأفضل وأجل مخلوق في عالم الغيب، ومحمد (ص) مخلوق في الواقع العيني، وهكذا بالنسبة لباقي الأنبياء والمرسلين.

وإذا كانت لا أفضلية عند ابن قسي بين هذه الأسماء، إلا أنه يقول بأفضلية المخلوقين منها. سواء في ذلك، الأفضلية بين مخلوقات الاسم الواحد من حيث ظاهره وباطنه، كأفضلية محمد (ص) على جبريل، وأفضلية البشر على الملائكة، أو الأفضلية بين مخلوقات الأسماء الإلهية المتجلية في أفضلية الأنبياء بعضهم عن بعض وبين الأنبياء والبشر[21].

ولإدراك هذه الحقائق ومعرفة أغوارها يتبع ابن قسي منهجا وترتيبا خاصين، من المشخص الجزئي إلى المجرد الكلي. وهكذا فمعرفة الأسماء الإلهية عنده مرحلة وسطى في طريق المعرفة السامية اليقينية، ألا وهي معرفة الله نفسه. أي أننا نعرف العالم أولا والأسماء الإلهية ثانيا، والله نفسه ثالثا. فإذا كانت المعرفة الأولى تتميز بالمباشرة؛ فإن معرفة الأسماء الإلهية، ومعرفة الله لا تتم إلا على قدر ما تقبله عقولنا، كل بحسب استعداده[22]، ومن تمة فحسب ما يتعرف الله سبحانه إلى عباده في الدنيا، يدركونه في الآخرة.

---

[18]ـ الآية القرآنية 110 من سورة الإسراء.
[19]ـ كتاب خلع النعلين نفس المصدر السابق، وعن نفس المقال، ص.75.
[20]ـ من عادة ابن قسي وحسب أسلوبه التمثيلي الذي تطغى عليه التشبيهات وضرب الأمثال وتشخيص المعاني وتجسيم المجردات، أن يشخص الأسماء الإلهية.
[21]ـ نفس المرجع السابق، ص.77.
[22]ـ نفسه.

ب ـ الجانب الوجودي الكوني: يقول ابن قسي بالفيض والوجود التراتبي للمخلوقات، حيث يتصور الوجود على شكل سلسلة مكونة من ست حلقات على قمتها الله وهي:

الموجود الأول: ليس هو الله عنده بل فلك الحياة وهو الذي يتحقق فيه اسم الله الحي (والذي يوصف بالقدرة والإرادة والسمع...جريا على مذهب ابن قسي في الأسماء الإلهية)، وفلك الحياة هو: **"الفلك المحيط بفلك الرحمة التي وسعت كل شيء"**[23] والرحمة يستعملها هنا كما وردت في الآية القرآنية: **{ورحمتي وسعت كل شيء}**[24] عن هذين يظهر الوجود باطنا وظاهرا، باطن الوجود متمثل في العرش المحيط، أما الظاهر فهو العالم الذي نعرفه، والصلة بين العالمين مستمرة، ولو وقع وانفصمت هذه الصلة: **"لزال (من زوال) حفظ الله للعالم، واندك العالم وتلاشى ولم يكن ثم خلق"**[25].

الموجود الثاني: وهو فلك الرحمة أو العرش الكريم، خلقه الله من ظاهر الموجود الأول، وخلق من ظاهره روح القدس وهو العرش الذي استوى عليه الرحمن.

الموجود الثالث: هو الكرسي والعرش العظيم الذي خلق الله من ظاهره القلم الأعلى واللوح المحفوظ وإليه تنتهي ملاحظة العارفين ومكاشفة النبيين والمرسلين ما عدا محمد (ص) فإنه كوشف بما فوق ذلك وشاهد حضرة القرب (القرب من الله)(23).

الموجود الرابع: فلك العرش المجيد الذي خلق الله من ظهره جبريل -أي عالم الملائكة- عالم السر والوحي.

الموجود الخامس: فلك السماء الذي خلق الله من ظاهره آدم، أي العالم الإنساني.

الموجود السادس: فلك الأرض الذي خلق الله من ظاهره الحيوانات والحشرات.

إن أهم ما يمكن ملاحظته في هذا النظام الكوسمولوجي الهرمي، هو استناد ابن قسي في تصنيفه لمراتب الوجود على بعض الإصطلاحات القرآنية والتي أخضعها لتأويلات، كثيرا ما أخرجتها عن معانيها. وقد أشار إلى ذلك ابن عربي في شرحه، حيث اعتبر أن تأويلات ابن قسي الباطنية القرآنية تبعدها عن معناها الحقيقي؛ فهو مثلا يستعمل: العرش العظيم والعرش الكريم والعرش المجيد والعرش الذي استوى عليه الرحمن، كما لو كان عروشا مختلفة، بينما العرش واحد لا تعدد فيه[26].

23ـ شرح خلع النعلين وعن نفس المرجع، ص.79.
24ـ الآية القرآنية 155 من سورة الأعراف.
25ـ شرح خلع النعلين و37ب نفس المرجع، ص.81.
26ـ هذه الفكرة استقاها ابن قسي من خلال تأويله لقوله تعالى: {ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى}، الآيات: 8-9-10-11 من سورة النجم.

كذلك يمكن ملاحظة أن هناك تشابها كبيرا بين الفيوضات والمراتب الكونية في كوسمولوجيا ابن قسي وبين الفيوضات التي قال بها ابن مسرة لا من حيث الشكل، ولكن من حيث الفكرة الجوهرية في الخلق بالفيض[27].

2 ـ مسألة المعرفة، مصدرها ومنهجها:

يرى ابن قسي أن المعرفة (العلم) كلها من عند الله، سواء منها النقلية (الإخبارية) أو الإلهامية (الكشفية اللدنية) والفرق إنما هو في طريقة تلقيها منه، فإذا كانت الأولى بواسطة، (الرسل والأنبياء)، فإن الثانية مباشرة تلقائية بغير واسطة ولا وساطة. غير أن الانتقال من العلم الأول إلى الثاني لا يتم إلا لمن **"أحكم أصول الطريق وصدقت عزيمته فيه"**[28]. فأما عن هذه المعرفة التلقائية التي لا تحتاج إلى معلم ولا كتاب: **"فهي العذراء الرزان، تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار.. [لا يحصل عليها] إلا من عنده ورق السر العلمي وذهب النور العملي"**[29]. أي أن هذه العلوم والمعارف لا تنزل إلا على قلب من كان أهلا لها، وهم الأنبياء أو من يعمل بها عن طريق الإيمان الصادق فيحصل معناها ذوقا. فإذا تحقق للسالك ذلك يناديه الحق: إنك أخذت هذه الحكمة وعليها غبار الوساطة وجاهدت في بلوغها: **"فإنني أريد أن أمنحك من معدنها وأوقفك عليها من أخبار موجدها بارتفاع الوسائط (...) وأعملك بها شفاها، وأمنحك إياها وجاها، إن كانت حكمة خبرية من الصحف المنزلة على الذات النبوية، فتنقلك للمناسبة من الإخبار الكوني الإلهي"**[30]. فعند هذا المقام يكون السالك قد: **"آنس من جانب الطور نارا، فليعلم أنه بالوادي المقدس والمقام الأعز والأقدس: فهناك فليخلع النعلين وليقتبس النور من موضع القدمين، فليس إلا النور الحق والكلام الصدق والسر الذي قام به الأمر والخلق"**[31].

إذا وصل السالك إلى مقام خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين يصبح عارفا للحقيقة مشاهدا لنور الحق سامعا لكلام الصدق.

وعلى هذا نجد أن ابن قسي لا يحصر أخذ العلم مباشرة عن الله في الأنبياء والرسل، بل يرى أن باب العلم مفتوح لكل مؤمن بكتبه ورسله ومحصل للحكمة الإخبارية على وجهها علما وعملا. وهو في هذا قريب مما ذهب إليه ابن مسرة، أو ما نسبته إليه المصادر، من أن النبوة اكتساب يحرزها من بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس[32].

27ـ شرح خلع النعلين نفس المعطيات السابقة، ص.82.

28ـ عن النظام الكسمولوجي عند ابن مسرة، انظر: Ibn Massara y su escuela, Madrid 1914 وكذلك دائرة المعارف الإسلامية، ص.386 وما يليها.

29ـ شرح خلع النعلين، نفس المعطيات، ص.85.

30ـ شرح خلع النعلين، ورقة 22أ، ص63.

31ـ شرح النعلين، ورقة 25أ، ص.86.

32ـ شرح النعلين، ورقة 25ب، ص63.

يظهر من هذا التحليل الموجز لبعض الجوانب من آراء ابن قسي الصوفية الفلسفية مدى بروز الطابع الثيوصوفي[33] في فكره، والذي سيكون له لا محالة، الأثر البالغ في نضج التصوف الفلسفي في المرحلة اللاحقة. وعليه، نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، التأثير الذي تركه في قطب التصوف الفلسفي، محيي الدين بن عربي (ت.638هـ) - رغم ما أبداه هذا الأخير من شكوك في عقيدة ابن قسي الصوفية، وما وجهه من انتقادات لطريقته وأسلوبه في التحليل والتأويل[34]- ويتمثل ذلك في أخذه لتلك المعاني الصوفية التي تأول بها ابن قسي النصوص القرآنية، واقتبس طريقته في ذلك التأويل على الرغم من غرابتها وعدم اتساقها[35] واستفاد كذلك من مذهبه في الأسماء الإلهية، واستغله إلى أقصى حد في بناء نظريته الأنطولوجية في وحدة الوجود؛ في أنه كان يرى للاسماء دورا في خلق العالم[36].

كما أن أثر فكر ابن قسي كان له صداه في تصوف ابن سبعين (ت 668هـ) وقد ذكر الششتري (ت.668هـ) ابن قسي في عداد شيوخ الطريقة السبعينية[37].

---

[33]- انظر: في هذه المسألة كتاب "الفصيل" لابن حزم نفس المعطيات السابقة، مجلد 3، (ج4)، ص199.. ود.إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ط2، بيروت 1969، ص34.

[34]- حيث كان ابن عربي في ابن قسي أنه رجل مقلد في جميع ما قاله في كتابه، ناقل عن غيره من غير ذوق أو كشف من ذاته، انظر ص.60 من تعليق أبو العلا عفيفي على "خلع النعلين" وما قاله ابن عربي في صاحب الكتاب.

[35]- لقد أشار ابن عربي إلى ابن قسي إشارات كثيرة، واستشهد بأقواله وأفكاره في عديد من مؤلفاته وعلى رأسها الفتوحات المكية وفصوص الحكم وجل هذه الإشارات منصبة على فكرة "ابن قسي" "أن كل اسم من أسماء الله يتسمى بجميع الأسماء الإلهية".الرجوع مثلا إلى الفتوحات المكية، ج2، ص686 وخصوص الحكم ج1، ص.180 وج2، ص.56 حيث يقول مثلا: "ولهذا قال أبو القاسم بن قسي في الأسماء الإلهية إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها: إذا قدمته في الذكر نعته بجميع الاسماء، وذلك لدلالتها على عين واحدة وإن تكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها، أي حقائق تلك الأسماء" الفصوص، ص.81، ج1).

[36]- انظر كتاب ابن عربي فصوص الحكم، ج1، ص48.ص.-49 والفتوحات المكية ج2، ص69. وص71..

[37]- يقول الششتري في قصيدته النونية التي يضع فيها سلسلة السند الصوفية للطريقة السبعينية: وَلِابْنِ قَسِيٍّ "خَلْعُ نَعْلِ" وُجُودِهِ وَلَبِسَ مِنَ اَلْأَسْرَارِ فَاسْتَقْطَرَ اَلْمُزْنَا (ديوان أبي الحسن الششتري، تحقيق علي سامي النشار، الإسكندرية، 1960، ص75.. وكذلك ابن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، ص.616.

لائحة المصادر والمراجع:

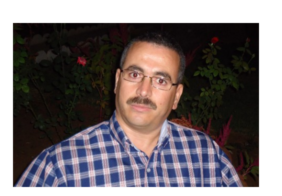
ـ المصادر:

- ابن الآبار (محمد)، الحلة السيراء، [تحقيق حسين مؤنس]، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1963.
- بن الخطيب (لسان الدين)، **أعمال الأعلام الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، [حققه وعلق عليه المستشرق ليفي بروفنسال]، بيروت: دار المكشوف، الطبعة الثانية، 1956.
- سملالي (العباس بن إبراهيم التعارجي ال)، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، [مراجعة عبد الوهاب بن منصور]، الرباط: المطبعة الملكية، طبعة 1974.
- مراكشي (عبد الواحد ال)، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، [تحقيق محمد الفاسي]، سلا: مطبعة الثقافة،1983.

ـ المراجع والدراسات:

- أومليل (علي)، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، 1984.
- عفيفي (أبو العلا)، "كتاب أبو القاسم بن قسي خلع النعلين"، في **مجلة مجلة كلية آداب الإسكندرية**، العدد 11، 1958، (ص.ص.53-87).
- قبلي (محمد ال)، **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، الدار البيضاء: دار توبقال، 1987.
- كوربان (هنري)، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، [ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي]، بيروت: منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1966.

الزوايا، المجتمع والسلطة بالمغرب
(مقاربة سوسيو-أنثروبولوجية)[38]



محمد جحاح

أستاذ باحث في علم الأنثروبولوجيا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس

يتركز موضوع هذا البحث-الذي يقع في 820 صفحة (بجزءيه الأول والثاني)- حول ظاهرة الزوايا بالمجتمع المغربي، وهي ظاهرة لها أهميتها بالطبع وأصالتها التي تستمدها من عمق تجذرها في بنيات هذا المجتمع، وفي تاريخه الديني والسياسي. وانسجاما مع الإشكالية المطروحة للبحث، فإن أهمية الزوايا تتأكد بالنظر إلى ما اضطلع به هذا التنظيم الديني-السياسي من أدوار اجتماعية وسياسية حاسمة، في سياق مغرب ما قبل المرحلة الكولونيالية. هذه الفترة من تاريخ المغرب، التي ستعرف- وكما تطلعنا المصادر التاريخية- مجموعة من الأحداث والوقائع السياسية التي تشهد بتأزم العلاقة، وعلى مستويات عدة، بين السلطة والمجتمع. وهنا بالذات ومن هذا المنطلق، سيرتبط تاريخ الزوايا وبشكل وثيق، بالتاريخ الاجتماعي والسياسي للمغرب الماقبل كولونيالي، بحيث شكلت في هذا الإطار قوة سياسية وازنة، استطاعت أن تفرض نفسها على المخزن (كسلطة محلية قائمة بذاتها) تسندها قاعدة قبلية عريضة. وقد استفادت الزوايا في ذلك-وعلاوة على تنظيماتها المتجذرة من ذلك الامتياز الإيديولوجي القوي الذي كانت تمنحه إياها فكرة الانتماء الشرفاوي، ولا يخفى في هذا الإطار ما كانت تشكله من خطورة حقيقية على المخزن، باعتبارها القوة السياسية الوحيدة التي كانت تنافسه في إحدى أهم رموز مشروعيته السياسية؛ ونعني بالطبع (الإيديولوجية الشرفاوية) القائمة على فكرة الانتساب إلى آل البيت : (فكل من السلطان وشيخ الزاوية يعتبر شريفا، تربطه قرابة دموية بنبي الأمة).

[38]- هذا المقال في الأصل، هو تلخيص مركز لأطروحة دكتوراه في علم الاجتماع ناقشها الباحث بكلية آداب فاس:2001.

لعل هذا ما يمكن التأكد منه على ضوء التجربة التاريخية للزاوية الخمليشية (موضوع دراستنا)، والتي نرى فيها نموذجا لغيرها من الزوايا في هذا الإطار. فقد شكلت هذه الأخيرة، منذ تأسيسها على يد الشيخ "سيدي يحيى خمليش" أواخر القرن 17م وإلى حدود الربع الأول من القرن 20م أكبر قوة روحية وسياسية على مستوى المجتمع الريفي؛ ولا أدل على ذلك من كونها كانت تؤطر إحدى أوسع وأقوى التكتلات القبلية بالمنطقة، والأمر يتعلق بكونفدرالية قبائل "صنهاجة السراير" التي كانت تشغل بقبائلها معظم مجال الريف الأوسط. وفي هذا الإطار، فقد كان شيخ الزاوية الخمليشية، وعلاوة على وضعه الروحي المتميز، بمثابة القائد السياسي والعسكري لهذه الكونفدرالية، ولعل هذا ما أعطى للزاوية خصوصيتها وتميزها، ولنشاطاتها بعدا سياسيا قويا وواضح المعالم، وربما هذا ما شجعنا أكثر على دراسة هذه الزاوية، وكان الدافع الأكبر نحو اختيار إشكالية البحث.

في الواقع، إن أهمية موضوع الزوايا وقيمته العلمية في اعتقادنا، تتأكدان أكثر بالنظر طبعا إلى راهنية بعض الأسئلة والقضايا الأساسية التي طرحت وماتزال على مستوى إشكالية السلطة، وطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع في مغرب الأمس واليوم. وإذا كنا قد حددنا إشكالية هذا البحث-(كإشكالية سلطة بالأساس)-، وحصرناها في نطاق واقع العلاقة بين الزوايا (كسلطة محلية) والمخزن (كسلطة مركزية) في مجتمع المغرب الماقبل كولونيالي؛ فهذا لا يعفينا بالطبع من إبراز بعض الجوانب والقضايا النظرية والسياسية التي قد يثيدها – تصورنا– موضوع الزوايا على مستوى الراهن السياسي، والتي لا يمكن فهمها وتأطيرها إلا على ضوء الإشكالية المطروحة في إطار هذا البحث. ونكتفي هنا بتسجيل بعض الملاحظات التي تدعم بشكل أو بآخر ما قلناه.

فمن جهة قد تبدو ضرورة البحث في موضوع الزوايا، وأهميته النظرية والسياسية اليوم، كلما تأملنا الحقل السياسي المغربي بإمعان، وحاولنا الوقوف عن قرب على حقيقة ذلك الإرث التاريخي- الذي ما تزال تمثله امتداداتها الإيديولوجية والتنظيمية- على مستوى تقاليد اللعبة السياسية بالمغرب. ولعل هذا ما تعكسه بصدق تركيبة النسق السياسي المغربي، وطبيعته المزدوجة (تقليدي/ حداثي) : سواء تعلق الأمر بآليات وميكانيزمات اشتغال هذا النسق، أو بمصادر الشرعية والمشروعية السياسية، أو على مستوى سلوكات الفاعلين السياسيين إلخ. وفي هذا الإطار، لا يمكن نفي أو تجاهل ذلك الإرث التاريخي الثقيل والمزعج : فسواء تعلق الأمر بالأحزاب السياسية، حيث يرى البعض بأنها مجرد امتداد طبيعي لتنظيم الزوايا : (أطروحةP.Rizitte حول الأحزاب السياسية بالمغرب). أو تعلق الأمر بالمؤسسة الملكية التي تستمد معظم رموز شرعيتها ومشروعيتها أيضا، من صلب هذا التنظيم : (الإيديولوجية الشرفاوية، الطبيعة التحكيمية لشخص الملك إلخ). وفي نفس السياق أيضا، فقد شبه (جون واتربوري) في أطروحته حول (المؤسسة الملكية والنخبة السياسية

بالمغرب)، وضعية الملك في إطار علاقته بالأحزاب السياسية، برئيس زاوية كبرى مهمته "التحكيم" بين الفرقاء السياسيين، وضبط التوازنات العامة داخل البلاد. وحتى على مستوى تنظيمات الإسلام السياسي أيضا : (جماعة العدل والإحسان نموذجا)، قد نجد هناك استمرارية قوية لبعض الثوابت التنظيمية والإيديولوجية المتوارثة عن تنظيم الزوايا (الزاوية البودشيشية تحديدا)، خاصة فيما يتعلق بطبيعة العلاقة بين (الشيخ ومريديه). بل أكثر من ذلك، فهناك من الباحثين من يسحب هذه الخطاطة (شيخ/ مريد) على كل النسق السياسي المغربي، كنسق سلطة قائم على مفاهيم : (البركة، الطاعة، الخدمة والولاء)؛ وهي مفاهيم لها تجذرها من داخل المرجعية الصوفية (نعني هنا أطروحة عبد الله حمودي : "الشيخ والمريد").

بعد تسجيل هذه الملاحظات، ما الذي يمكن قوله إذن، بخصوص الإشكالية التي يتناولها هذا البحث.

1-إشكالية البحث:

تعتبر إشكالية الدولة في علاقتها بالمجتمع، من أعقد وأوسع الإشكاليات التي يطرحها واقع البحث في التاريخ السياسي للمغرب، خاصة إذا كان الأمر يتعلق- وكما هو الشأن بخصوص إشكالية هذا البحث- برصد واقع وتجليات هذه العلاقة في سياق مغرب ما قبل الاستعمار. وتبدو أهمية البحث في هذه المرحلة من تاريخ المغرب السياسي، في كونها تشكل المدخل لفهم ما جرى ويجري من علائق وتفاعلات بين الدولة كجهازسلطة مركزي وبين باقي القوى المحلية والجهوية. وفي هذا الإطار، فقد شكل سؤال العلاقة بين الزوايا والمخزن-وبالنسبة إلى كثير من الباحثين- منطلقا لصياغة الفروض حول طبيعة الدولة وعلاقتها بالمجتمع، وذلك على خلفية تناولهم لإشكالية العلاقة بين القبيلة والدولة بالمغرب الماقبل كولنيالي. ولعل هذا ما يؤكده ذلك الكم الهام من الأبحاث والدراسات المنوغرافية والتركيبية، التي تم إنجازها حول أهم الزوايا بالمغرب- سواء من قبل باحثين مغاربة أو جانب-. وفي هذا الإطار اختلفت المقاربات وتعددت، باختلاف وتعدد التخصصات المعرفية: (تاريخ، أنثروبولوجيا، سوسيولوجيا) وباختلاف الرؤى وتعارض الإيديولوجيات أيضا، وهنا بالذات يأتي تمييزنا بين (إيديولوجيتين) أو بالأحرى (أطروحتين): "الأطروحة الكلونيالية"، و"الأطروحة الوطنية" التي جاءت كنقد لها. صحيح أن الإشكالية التي تؤطر دراستنا هذه حول الزاوية الخمليشية تحكمها نفس الخلفية : (خلفية السؤال) حول طبيعة العلاقة بين "المحلي والمركزي"، أو لنقل بين (القبيلة) (الدولة) بالمغرب الماقبل كولونيالي. فما هو الوضع الفعلي لهذه الزاوية إذن، في إطار نفس العلاقة؟ هل كانت حقا تمثل سلطة سياسية مضادة لسلطة المخزن، ورافضة أن يشاركها مجال نفوذها السياسي على (قبائل

الريف) : مما قد يؤكد (أطروحة الصراع بين القبيلة والدولة)، كما تدافع عنها الأطروحة الكولونيالية؟ (هونري طيراس، ر. مونطاني، موليراس، م. بيلير، جورج دراك وآخرين). أم بالعكس ليست الزاوية سوى مجرد أداة سياسية من صنع المخزن، أو على أقل تقدير، فهي موجهة من قبله لخدمة سياسته على مستوى القبيلة، كما تدافع عن ذلك الأطروحة الوطنية في شخص (عبد الله العروي، علي المحمدي، عبد اللطيف أكنوش...)؟ أم أن واقع العلاقة بين الزوايا والمخزن يظل أعقد مما تصوره هؤلاء، وأبعد من أن يختزل في إطار إحدى المقولتين (صراع) أو (إخضاع)؟

في الواقع، هذا هو تصورنا للمسألة، فوضع الزوايا في إطار هذه العلاقة، يظل وضعا معقدا؛ وهو وضع ظل يتحدد أساسا بطبيعة علاقتها بكتلتها القبلية أولا، وبمجموعة من العوامل والمحددات التاريخية والسوسيولوجية. وعلى ضوء الفرضية العامة التي توجه هذا البحث، فإننا ننطلق من أن علاقة الزوايا بالمخزن هي علاقة ظلت متغيرة باستمرار، ومحكومة بمجموعة من التناقضات؛ بحيث لا يمكن استيعابها وتأطيرها إلا وفق تصور جدلي يفترض الصراع كما يفترض الخضوع والتعاون. وهي في ذلك تشكل جزءا لا يتجزأ من جدلية العلاقة بين القبيلة والدولة، في مغرب ما قبل مرحلة الاستعمار؛ مع ما يميز هذه العلاقة في سيرورتها التاريخية من لبس وتناقضات.

وإذا حاولنا تصور أنماط هذه العلاقة هندسيا على ضوء : "فرضية المجال وهندسة السلطة" يمكننا تسجيل ما يلي :

- بخصوص الطرح الكولونيالي، يتم تقسيم المجال السياسي المغربي هندسيا عبر خطين منفصلين : (خط القبيلة) وتسوده سلطة الزاوية، و(خط الدولة) وتسوده سلطة المخزن، ويصر الكولونياليون على أن هناك حدودا قارة وثابتة تفصل بين الخطين، مما يكرس وضع "الانفصال" و"القطيعة" بين مجالي القبيلة والدولة.

- أما بخصوص الطرح الوطني، فنجده يكرس هندسة مجالية نقيضة، تتأسس على مفهوم "الاتصال" بدل "الانفصال". وهو بذلك يتصور المجال السياسي المغربي كخط متصل، يمتد من الدولة إلى القبيلة- مع ما يعنيه ذلك من اندماج وانسجام تامين بين مكونات هذا المجال- وبخصوص سلطة الزوايا هنا، فهي لا تعدو أن تكون سوى مجرد امتداد أو تمثيل لسلطة المخزن على مستوى محلي لا غير.

- إننا لا نتفق بالطبع مع أي من التصورين، على اعتبار أن الزاوية لا تمثل خط القبيلة ضد خط الدولة، مما يفيد واقع (الانفصال) أو (القطيعة) بين المجالين. وبالمثل، فهي لا تمثل خط المخزن من داخل القبيلة، مما قد يفيد وضع (الاتصال). عكس ذلك تماما فإننا نفترض

بأن الزاوية تجسد وضع المحور(Axe) الذي يتقاطع عنده الخطان، مع ما يعنيه ذلك طبعا من استقلالية نسبية لهذا المحور عن الخطوط التي تتقاطع عنده. ولعل هذا ما يفترضه المفهوم (الرياضي- الهندسي) أيضا للزاوية، باعتبارها نتاج تقاطع خطين أو أكثر، فعلى الأقل لا يمكن تصور زاوية ضمن خط (منفصل) أو (متقطع)، كما لا يمكن تصورها أيضا ضمن خط (متصل). وهنا بالذات تتأكد القيمة الإجرائية لمفاهيم : (التواصل) بدل (الاتصال)، (التمفصل) بدل (الانفصال) و(التقاطع) بدل (القطيعة)، وعلى ضوء هذه المفاهيم إذن، وما تكثفه من دلالات ومضامين سوسيولوجية، يأتي تصورنا لعلاقة الزوايا بالمخزن. بحيث شكلت الزوايا في هذا الإطار، ومن موقع استقلاليتها النسبية طبعا-(وهذا ما تؤكده تجربة الزاوية الخمليشية)- عنصرا أساسيا من عناصر التوازن السياسي، وأداة لعبت دور المحور في إحقاق ذلك التواصل المبحوث عنه بين مجالي (القبيلة) و(الدولة) بالمغرب الماقبل كولنيالي. وذلك في إطار جدلية معقدة، هي، في آخر المطاف، جزء لا يتجزأ من جدلية الدولة والمجتمع.

فما هي أهم النتائج والخلاصات الأساسية التي انتهى إليها هذا البحث؟

2. أهم نتائج البحث:

كما حللنا ذلك جيدا – (في إطار مقاربة سوسيو-تاريخية لعلاقة السلطة بالمجتمع في مغرب ما قبل المرحلة الكولونيالية)- فقد شكلت القبيلة بالمغرب، ومنذ القرن 16م، مجال نفوذ مشترك بين قوى سياسية ثلاث:

- فمن جهة هناك سلطة الزاوية كسلطة محلية، ويمثلها (الشريف/ شيخ الزاوية).

- ومن جهة ثانية هناك سلطة العامل أو (القائد المخزني) كممثل للسلطة المركزية على مستوى محلي.

- هذا دون أن ننسى-بالطبع- سلطة المجالس القبلية –"الجماعات"، ممثلة في شخص الـ (أمغار) أو شيخ القبيلة.

وعلى هذا الأساس، كان لابد من التعريف أولا بمجتمع القبيلة والقبيلة الريفية تحديدا، وبالتالي تقديم نموذج للبناء الاجتماعي والسياسي لهذه القبيلة، وكيف كانت هذه الأخيرة تدبر شأنها السياسي من داخل، وفي إطار، تجربة "المجالس القبيلية". بحيث ما كان يعنينا هو الوقوف على كيفية اشتغال السلطة من داخل هذه المجالس؛ وبالتالي رصد ميكانيزماتها وقنوات تسريبها. وهنا بالذات كان ينبغي الوقوف عند نموذج الـ (أمغار) أو شيخ القبيلة، باعتباره يجسد السلطة العليا من داخل هذه المجالس.

وفي هذا الإطار، كان سؤالنا يتركز بالأساس حول مدى فعالية سلطة الـ (أمغار) هذه، مما سيقودنا -(وعلى ضوء تجربة المجالس القبلية "الجماعات" بمجتمع الريف الأوسط)- إلى التأكد من حدود هذه السلطة وأيضا عدم قدرتها على تأطير المجتمع القبلي خارجا عن إطار الدولة. فسلطة المجالس القبلية، وعلى أهميتها تظل عاجزة عن ضمان الاستقرار والأمن اللازمين؛ بل غالبا ما كانت هي ذاتها تقف وراء العديد من النزاعات القبلية والحروب الأهلية التي طبعت مرحل هامة من مراحل التاريخ الاجتماعي والسياسي بالريف. وقد أعطينا المثال هنا بظاهرة "اللف" كشكل من أشكال التحالفات الحربية، ويكفي التذكير هنا بأن عجز تلك المجالس عن حل نزاع ما على مستويات أدنى : (الفرقة، الدوار، أو القسمة القبلية "الربع" أو "الخمس") كان يدفع منطقيا إلى تعميم حالة الحرب؛ بحيث يصبح الخيار الوحيد والمتاح وفق ذات المنطق القبلي– هو ما تسمح به آليات "اللف" و"اللف المضاد". وهكذا تتوسع رقعة الحرب، لتشمل القبيلة برمتها أو مجموعة من القبائل.

لكن، وإذا كان هذا هو وضع وحقيقة السلطة كما تفرزها وتمارسها المجالس القبلية، في إطار القانون العرفي (أزرف)، فهل هذا يعني أن البديل هو ما تمثله سلطة المخزن؟ هنا بالذات كان علينا مساءلة ذلك الحضور المخزني-(والذي لا ننفيه بالطبع)- من داخل مجتمع الريف والريف الأوسط تحديدا، كحضور ممثل في شخص (القائد، العامل، ناظر الأحباس والجابي). فإلى أي حد وكيف كان هذا الحضور فاعلا؟

لقد قادنا البحث حول ذلك أيضا، إلى تأكيد حقيقة العجز البنيوي والتاريخي للمخزن عن تأطير المجتمع بمفرده، ودون إشراك لباقي القوى المحلية الأخرى. بحيث ظل حضوره في شخص القائد والعامل (القصبة)، حضورا اسميا أكثر منه تأكيدا لوجود سلطة مركزية فعلية . وقد فسرنا كيف ساهم بدوره-وبشكل كبير- في تدعيم وضع "السيبا" أو ما يصطلح عليه محليا بـ "الريفوبليك"، أكثر من مواجهته لذلك الوضع، وأعطينا المثال على ذلك بالسياسات الضريبية المجحفة، التي ما فتئ المخزن ينهجها -على الأقل- منذ هزيمة (حرب تطوان 1860م)، وما كانت تقتضيه "معاهدة الصلح" من التزامات مالية ثقيلة كان على الدولة الوفاء بها لصالح الإسبان. لا يخفى إذن، ما شكلته تلك السياسة الضريبية-في هذا الإطار- من استنزاف حقيقي للرعايا؛ ناهيك عن واجبات أخرى أثقلت بدورها كاهل القبائل، بما في ذلك واجب (الجندية، السخرة، والمؤونة) وغيرها من لوازم الخدمة المخزنية التي كانت تقتضيها مسألة تجهيز "الحركات المخزنية" الموجهة لقمع الانتفاضات والتمردات القبلية والحركات الانفصالية أيضا : (حركة بوحمارة) و(الريسوني). وتتأكد مسؤولية المخزن كذلك عن هذا الوضع المتفجر- (والذي تم تأطيره ضمن مقولة "السيبا" الأكثر رواجا من داخل الأدبيات الكولونيالية والانقسامية، ومن داخل الخطابات المخزنية حول القبائل)- من خلال طبيعته البيروقراطية، والتي يعكسها بشكل جيد عجزه عن الاندماج من داخل هذه

المجتمعات القبلية، ونهجه إزاءها سياسة قائمة-في معظمها- على كثير من القوة والعنف (الحركة والمحلة) وقليل من السياسة والديبلوماسية.

لقد أثبت المخزن عجزه إذن، واتضح لنا بأن سلطة العامل و"القائد المخزني" ليست بأحسن حال سلطة الـ (أمغار)، وما بالك أن تمثل البديل عنها. وهنا بالضبط يأتي دور الزاوية (كسلطة سياسية محلية)، أكدت قوتها ونفوذها من داخل مجتمع القبيلة الذي شكل ومنذ القرن 16م، كما أشرنا، مجال نفوذ مشترك بين هذه القوى السياسية الثلاثة : المخزن ممثلا في (القائد المخزني)، ال (أمغار) شيخ القبيلة و(الشريف) شيخ الزاوية.

إن سلطة الزاوية إذن -وعلى مستوى محلي- تبدأ عند حدود سلطة الـ (أمغار) وعجز سلطة (القائد المخزني)، وهي بذلك الأقوى والأكثر تجذرا واندماجا. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فهي سلطة تختلف عن كليهما من حيث مرجعياتها وأسس مشروعيتها وطرق وأشكال تسريبها وممارستها. فسلطة الشريف (شيخ الزاوية)، كما حللنا ذلك جيدا، لا يستمدها من الأعراف القبلية أو القانون العرفي (أزرف)-كما هو الشأن بالنسبة لشيخ القبيلة (أمغار)- كما يدعي الطرح الكولونيالي. وبالمقابل أيضا، فإن أساس سلطة الشريف ليس هو المخزن أو (الظهير السلطاني)- كما يوحي بذلك الطرح الوطني، إذ لم يكن شيخ الزاوية موظفا مخزنيا (قائدا أو عاملا)، وإلا لاستغنى به المخزن عن كليهما. فصحيح أن شيخ الزاوية كان يحصل هو الآخر على ظهائر سلطانية (ظهائر التوقير والاحترام)، لكن ذلك لا ينبغي أن يذهب بنا الى اعتبار الظهير هو مصدر سلطة هذا الأخير وأساس شرعيتها ومشروعيتها. لقد ميزنا بشكل دقيق إذن، بين سلطة الـ(أمغار) وسلطة (القائد المخزني) وسلطة (الشريف)، وانتهينا إلى أن سلطة هذا الأخير لا يمكن فهمها إلا بالرجوع الى الحقل الصوفي ذاته، كحقل ممارسة تاريخية؛ وما يكثفه هذا الأخير من مرجعيات ومن أنماط سوسيو-تاريخية يتقاطع من داخلها الديني بالميثولوجي والقداسي بالسياسي. وفي هذا الإطار، ميزنا بين المرجعيات الثلاث التي شكلت بالنسبة لتنظيم الزاوية ذلك الأساس الإيديولوجي المتين، في بناء التنظيم وفي سيرورة تبلور وتطور السلطة من داخله؛ ونعني هنا بالطبع : المرجعية الصلحاوية Maraboutisme، المرجعية الطرقية Confrérisme والمرجعية الشرفاوية Chérifisme.

في صلب هذه المرجعيات الثلاث، وارتباطا بإشكالية السلطة من داخل تنظيم الزاوية، حاولنا إذن، أن نقف على أصل الظاهرة وجوهرها (السلطة). وهنا بالذات تأتي قيمة (البركة)، التي اعتبرناها بمثابة "البنية التحتية لهذه السلطة- (كسلطة روحية/ رمزية) تكتسي مع الزمن طابعا سياسيا بحتا-. إن التحول من الروحي إلى الزمني ومن القداسة إلى السياسة، بخصوص نشاط واشتغال سلطة الشيخ/ الشريف، هو تحول يبقى محكوما بمجموعة من العوامل والمحددات. ولعل هذا ما حاولنا أن نقرأه على ضوء العلاقة التاريخية بين الزاوية وكتلتها القبلية، كعلاقة هبة متبادلة –(كما صاغها الأنثربولوجي الفرنسي مارسيل موس)-

وقد قادنا التحليل في هذا الاتجاه إلى أن علاقة التبادل هذه، تكرس لمفهوم خاص من السلطة وتدعمها أكثر فأكثر، بحيث يصبح الإقرار ببركة الشيخ/ الشريف هو اعتراف مسبق بسلطته أو بالأحرى (هيبته)، وهذا ما أطرناه ضمن هذا العنوان العريض : (منطق الهبة وأسس الهيبة). لقد اعتبرنا بأن نموذج العلاقة القائمة بين الزاوية والقبيلة، كعلاقة "هبة"، هو نموذج يتأسس في جوهره على مفهوم خاص للخدمة، أقرب ما يكون إلى مفهوم (الخدمة المطلقة) التي يكرسها نموذج (الشيخ والمريد) من داخل أدبيات الممارسة الصوفية. فبمثل ما يخدم المريد شيخه ويسعى إلى إرضائه، من خلال سلوكات تكرس نحوه قمة الخضوع والطاعة والإذعان، نجد القبيلة تخدم زاويتها أيضا مكرسة إزاءها نفس السلوكات. وفي هذا الإطار، اعتبرنا بأن النموذج الثاني (زاوية/ قبيلة) هو بمثابة إعادة إنتاج موسعة لنموذج (شيخ/ مريد) على مستوى المجتمع؛ وهنا تأتي قيمة (البركة) التي توجد في أساس علاقة الخدمة تلك، بل هي الدينامو المحرك لها. وقد فسرنا كيف تترجم هذه البركة سوسيولوجيا- (في إطار علاقة الزاوية بكتلتها القبلية)- إلى أشكال من التدخلات تتراوح بين المعقول واللامعقول، الأفقي والعمودي، البسيط والمعقد... وهو ما تلخصه وظائف الزاوية المختلفة، والتي تأتي هنا كتفعيل لهذه البركة التي يمنحها الشريف لمجتمعه. فهو يمنح : (العلم، الأمن، الرخاء، الاستقرار، الحماية، وسبل الخلاص المادي والروحي) وبالمقابل- واعترافا ببركته هذه– تتحدد كافة أشكال الخدمة التي تقدمها القبيلة لزاويتها. فهي الأخرى تمنح : (الأرض، المال وقوة العمل)، بل أكثر من ذلك تمنح عقلها لزاويتها، وهنا مكمن السيطرة من حيث إن أساس أية سلطة هو السيطرة على العقول.

إن أساس سلطة الزاوية إذن، تستمده من وضعها الروحي المتميز (البركة) ومن عمق وقوة ارتباطها وتلاحمها الجدلي بكتلتها القبلية. وهو ارتباط يبقى مرهونا بمدى استجابة الزاوية لمتطلبات وإكراهات الوسط القبلي الذي تنشط فيه وتؤطره. إذن، ليس المخزن هو من يقف وراء هذه السلطة ويدعمها (عن طريق الظهير)، وليست الأعراف القبلية (القانون العرفي) كذلك، بل إن سلطة الزاوية (كسلطة سياسية محلية) تحتفظ باستقلاليتها النسبية عن كليهما؛ رغم أنها تلعب هنا دور المحور الذي يتقاطع عنده خط القبيلة بخط الدولة. وهذا لا ينفي بطبيعة الحال كون الزاوية تستغل وضعها هذا وعلاقاتها الملتبسة، كي تتوسع على حساب كل منهما (القبيلة والمخزن). وارتباطا دائما بما هو سياسي من داخل نشاط وتحركات الزاوية، فقد خلصنا إلى الاستنتاج التالي : وهو أنه لا يمكن فهم الدور السياسي لأية زاوية، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار واقع الاستقلالية النسبية التي تميزها كتنظيم. وهنا بالذات يتحدد الدور السياسي الخطير الذي اضطلعت به الزاوية الخمليشية بالريف الأوسط، فقد شكلت في هذا الإطار عنصرا أساسيا من عناصر التوازن والاستقرار السياسيين، من داخل مجتمع قبلي "بربري" ظلت علاقته بالسلطة المركزية علاقة غير مستقرة دائما. وقد

حللنا بشكل دقيق، كيف –نجحت وإلى حد بعيد- في ضبط التوازنات العامة من داخل هذا المجتمع، وفي إطار علاقته بالسلطة المركزية، وذلك حتى في أشد فترات ضعف هذه السلطة بل وغيابها التام. خاصة إثر وفاة السلطان الحسن الأول، وما أعقب ذلك من أحداث تراجيدية وتداعيات تم تأطيرها ضمن مقولة (الريفوبليك) : -كتعبير محلي عن حالة الفوضى السياسية الناجمة عن تعطل الأحكام العرفية وغياب سلطة المخزن. لقد لعبت الزاوية الخمليشية إذن، كغيرها من الزوايا، دورها التاريخي كمحور لإحقاق ذلك التواصل المبحوث عنه، بين مجالي القبيلة والدولة. ولعل هذا ما حاولنا- (وعلى ضوء التجربة التاريخية لهذه الزاوية)- تحليله وتأطيره، ضمن رؤية وتصور جدليين : (جدلية المحلي والمركزي). بحيث قادنا التحليل في هذا الاتجاه إلى أن استمرار هذه الزاوية وقوتها، ظلا رهينين بمدى قدرتها على المناورة واحترام التوازنات الضرورية بين قطبي هذه الجدلية : (قطب المحلي و(قطب المركزي)؛ لأن التضحية بأحدهما لصالح الآخر تعني القضاء على بنية التنظيم وضربه في أساسه.

لعل هذا ما سيحدث فعلا مع هذه الزاوية، وإن بأشكال "لينة" بطيئة وغير مكشوفة دائما؛ لكنها ستثبت فعاليتها على المدى البعيد. وفي هذا الإطار تقدم الزاوية الخمليشية (نموذجا) للزاوية التي تحولت تدريجيا إلى جهاز (شبه ممخزن)، بحيث يمكننا التأريخ هنا لبدايات تفكك الزاوية وبالتالي انهيارها كتنظيم، من خلال مسلسل "المخزنة" الطويل المدى الذي تعرضت له هذه الزاوية، في إطار علاقتها بالمخزن. لقد قمنا في هذا الإطار، بتحليل دقيق للمتن الوثائقي (حوالي 200 وثيقة غير منشورة)، خاصة الأرشيف الخاص بالمراسلات المتبادلة بين (الزاوية) و(المخزن)، والمتعلقة أساسا بمسألة الضرائب والجبايات : (تفويض سلطة الجباية لشيخ الزاوية)، والامتيازات المخزنية الأخرى التي كانت تضمنها(ظهائر التوقير والاحترام) الموجهة إليه. ولعل هذا ما قادنا بالفعل إلى رسم صورة واضحة حول سياسة المخزن تجاه الزاوية، واستراتيجياته التي كانت تهدف في العمق إلى عزلها- تدريجيا- عن كتلتها القبلية، بضرب الأسس الروحية والرمزية لسلطتها وتجذرها من داخل مجالها القبلي، لصالح الأساس المادي (الاقتصادي).

هذا الوضع إذن، سيكرس تبعية "الزاوية" أكثر فأكثر للمخزن، مما سيمكن هذا الأخير من توظيف سلطاتها في اتجاه ولصالح سياسته العامة تجاه القبائل : بحيث أصبح "الشريف" هنا يتصرف بمنطق "القائد المخزني" و "الجابي" أكثر منه بمنطق "شيخ الزاوية" كما حددنا معالمه من قبل.

على ضوء هذه المعطيات إذن، ينبغي أن نقرأ مسار تفكك وانحلال "الزاوية الخمليشية" كتنظيم قائم بذاته.

أخيرا، بقي أن نثير الانتباه إلى إحدى المفارقات، التي تشكل خصوصية بارزة بالنسبة إلى هذه الزاوية، خاصة إذا نحن أخذنا بعين الاعتبار تجربتها الغنية وتاريخها الاجتماعي والسياسي الطويل. ولعل هذا ما نلخصه في السؤال التالي : لماذا ظلت هذه الزاوية حبيسة حدودها المحلية (قبائل الريف الأوسط وصنهاجة السراير)، مع العلم أن نشاطها كان يتجاوز بكثير هذه الحدود الضيقة؟

في الواقع، هذا وضع يوحي بكثير من التناقض والاستغراب؛ وقد بينا في هذا الإطار كيف كانت الزاوية- في تحركاتها ونشاطاتها السياسية والعسكرية (الجهادية)- تتجاوز بالفعل هذه الحدود المحلية إلى ما هو وطني. ولسنا بحاجة إلى التذكير هنا بالدور السياسي والجهادي للزاوية، والذي تبلور منذ "التجربة المرابطية" للخمالشة (ق16م)، وتعزز أكثر مع تأسيس الزاوية. فسواء في مشاركة هذه الأخيرة في حربي (إيسلي 1844) و(تطوان 1860)، أو في دورها الفعال في دعم السلطة المركزية ومساندتها في مواجهة أخطر "حركة انفصالية" شهدها المغرب قبيل فترة ما يعرف بـ (الحماية)- ونعني هنا حركة الجيلالي الزرهوني الملقب بـ"بوحمارة" (1902- 1909)-. وفي نفس السياق، وباسم نفس الشعور (الديني-الوطني)، سوف تقدم هذه الزاوية مساندتها ودعمها اللامشروطين لكل من حركة (الشريف سيدي محمد أمزيان) وحركة (الزعيم محمد بن عبد الكريم الخطابي) التحريريتين؛ وهذا ما تؤكده العديد من وثائق الزاوية المعتمدة في البحث. فلماذا هذا الانكماش إذن، وذلك التقوقع في "المحلية" كما تجسدا في تجربة الزاوية الخمليشية من داخل الريف الأوسط؟

في تقديرنا يمكن تفسير هذا الوضع بمجموعة من الأسباب والعوامل، بعضها يعود إلى تاريخ الزاوية ذاتها ووضعها الداخلي الخاص، والبعض الآخر يمكن أن نعزوه إلى طبيعة علاقتها بكل من المخزن وباقي الزوايا الأخرى، التي كانت تتقاسم معها نفس المجال أو بعضه. وفيما يلي نكتفي بتسجيل أبرز هذه العوامل وأكثرها دلالة بخصوص هذا الوضع.

1- لقد ارتبط تاريخ الزاوية الخمليشية -وبشكل وثيق- بتاريخ (كونفدرالية صنهاجة السراير)، فشيخها كان بمثابة القائد السياسي والعسكري لهذه "الاتحادية القبلية" -كما تقدم- وهذا ما جعل الزاوية، في اعتقادنا، تصر على احترام حدودها القبلية حفاظا منها على ذلك الأساس السوسيو-مجالي الضامن لاستمراريتها كسلطة قوية ومندمجة.

2- واقع التبعية الروحية من قبل الزاوية الخمليشية للطريقة الناصرية والتقيد بمسألة توزيع المجال ما بين الزوايا التابعة-روحيا لهذه الطريقة الصوفية. وفي هذا الإطار- وكما تفيدنا وثائق الزاوية- فقد كان بإمكان "الخمالشة" أن يؤسسوا زوايا لهم بجهات أخرى غير

الريف الأوسط، إلا أن وجود زوايا ناصرية هناك جعل شيخ الطريقة يكتفي بذلك، حتى لا تقع صراعات بين زوايا تنتمي روحيا إلى نفس الطريقة الصوفية.

3- الصراع ضد زوايا أخرى، خاصة "الوزانية" التي كانت تشاطرها نفس المجال القبلي الريفي، و"الدرقاوية" التي كان لها نفوذ واسع على قبائل الجبل واغمارة، إلى جانب زوايا أخرى ك"الريسونية" و"البقالية".

4- لا نستبعد أيضا دور المخزن في هذا الإطار، بما كان ينهجه من سياسات براغماتية تجاه الزوايا-(بما تعنيه من مؤامرات)- ترمي على المدى البعيد إلى إضعاف الزاوية أو إلى تدجينها و"مخزنتها". وفي هذا الإطار يمكن أن نفهم كيف كان المخزن يسعى إذكاء الصراعات بين الزوايا المتواجدة بنفس المجال القبلي، بل أكثر من ذلك إثارة عوامل الصراع والتمزق من داخل نفس الزاوية : (مناصرة فرع ضد فروع أخرى، أو دعم شيخ ضد شيخ آخر من نفس الفرع...).

5- لا يخفى بالطبع ما عانت منه الزاوية الخمليشية من صراعات داخلية، كانت تدفع نحو واقع التجزئة والانشقاقات التي تؤثر لا محالة على قوتها وحجم نفوذها السياسي، فقد بدأ الصراع يستحكم من داخل "الأسرة الخمليشية" على الأقل منذ بداية القرن 19م، ليتعزز أكثر مع نهاية القرن 19م، وبداية القرن 20م، بظهور فروع جديدة تتنافس على زعامة الزاوية.

متابعات

من تاريخ السرد إلى تاريخ النقد:
نحو تطوير المعرفة التاريخية في الوطن العربي

عبد العزيز العلوي الأمراني
أستاذ التعليم العالي مساعد، المدرسة العليا للأساتذة بالرباط

مقدمة:

ما يزال المؤرخ العربي في الكثير من الأقطار العربية أسير برجه العاجي حبيس كتبه وسجلاته، يمارس كتابة التاريخ وفق نمط تقليدي قائم على سرد الوقائع وجمعها في مصنفات ومجلدات، تظل في الغالب الأعم حبيسة الرفوف ونادرا ما تقرأ. فالمتصفح للكتابة التاريخية العربية سواء أكانت كتبا منشورة، أو الأبحاث والدراسات الجامعية يلاحظ – ودون كبير عناء – أن الكتابة التاريخية العربية ما تزال حبيسة الرؤية التقليدية للتاريخ موضوعا ومنهجا، على الرغم من الدعوات التجديدية التي تظهر من حين لأخر هنا وهناك.

لقد آن الأوان، ليخرج المؤرخون العرب من أبراجهم العاجية ويطلون على مشكلات الحاضر كمنطلق للبحث والتفكير في الماضي بغية المساهمة الفعلية في إيجاد حلول للمشكلات التي يحبل بها الواقع العربي. إنها دعوة صريحة إلى كل المهتمين بالكتابة التاريخية في الوطن العربي لتجاوز التاريخ السردي، والعمل على تأسيس تاريخ نقدي-إشكالي يبحث في المشكلات الراهنة للمجتمع اعتمادا على مقاربة علمية ونقدية لا ترى في دراسة الماضي هدفا في حد ذاته. بل مدخلا لفهم أفضل لمشكلات الحاضر، وأداة لإعادة بناء علاقة جديدة مع الزمن التاريخي. ولذلك فهذه الدراسة تحاول تقديم إطار نظري ومرجعي لكل المهتمين بالتاريخ في الوطن العربي لكتابة تاريخ نقدي-إشكالي، بدءا ببدايات ظهور هذا التوجه الجديد في أوروبا، والأسس الإبيستيمولوجية والمنهجية التي يقوم عليها.

أصول التاريخ الجديد القطيعة مع الاتجاه التقليدي في الكتابة التاريخية

مر مفهوم التاريخ بمراحل كبرى، شأنه في ذلك شأن أي معرفة إنسانية، تتطور وتتغير مع تطور حياة الإنسان. ومع حلول القرن التاسع عشر الميلادي، وبفعل التحولات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي شهدتها أوروبا على وجه الخصوص في هذا القرن،

اندفع الكثير من المؤرخين وفلاسفة التاريخ إلى التفكير في مفهوم التاريخ، فظهرت تفاسير جديدة للتاريخ الذي توسع مفهومه وأصبح أكثر شمولية، بعدما كان محدود النظرة والمنهج، يهتم فقط بسرد الأخبار والوقائع السابقة. وعليه فقد بدأت مناهج البحث التاريخي تتطور وتتقدم نحو المزيد من العلمية والمنهجية في كثير من الجامعات الأوروبية، كما ظهرت مدارس واتجاهات تاريخية متعددة لعل أهمها المدرسة الوثائقية[39] التي تأثر روادها بالفلسفة الوضعية التي سادت أوربا خلال القرن 19م. فقد دعا رواد هذه المدرسة التاريخية إلى ضرورة اعتماد الوثيقة في كتابة التاريخ. فالتاريخ يصنع بالوثائق، ولا تاريخ بدون وثيقة كما قال مؤرخي هذه المدرسة لانجلوا وسينوبوس[40].

ومع مطلع القرن العشرين، أصبحت المدرسة الوثائقية عرضة لكثير من الانتقادات الشديدة من قبل جيل جديد من المؤرخين الشباب في فرنسا على وجه الخصوص أمثال لوسيان فيفر ومارك بلوك، الذين نفخا روحا جديدة في الدراسات التاريخية. حيث استغلوا مجلة التركيب التاريخي (la revue de synthèses historique) لتوجيه انتقادات شديدة للوضعانيين، الذين ركزوا في كتابة التاريخ على الوثيقة التاريخية بمفهومها الضيق، ونادوا بضرورة انفتاح الدراسات التاريخية على العلوم الأخرى. وفي هذا الصدد يقول المؤرخ الفرنسي لوسيان فيفر: **"سيساهم في كتابة التاريخ اللغوي والأديب والجغرافي والقانوني والطبيب وعالم الأجناس والخبير بمنطق العلوم...الخ "**[41].

ومع انفتاح التاريخ على العلوم الأخرى، سواء الإنسانية منها أو الدقيقة، تمكن المؤرخون من التزود بأدوات بحث جديدة جعلتهم يعيدون النظر في كثير من الوقائع التاريخية، ويطرحون أسئلة جديدة ومشكلات تاريخية لم تكن إلى عهد قريب في متناول المشتغلين بالتاريخ. لقد نظر الثنائي لوسيان فيفر ومارك بلوك إلى الكتابة التاريخية على أنها طرح للمشكلات الكبرى للإنسان (Histoire-Problemes) في سياق الزمن التاريخي الطويل، وذلك بنية إخراج الكتابة التاريخية من نمطية الحدث السياسي والوقائع الضيقة[42]. حيث لم يهتم المؤرخون سوى بكل ما له ارتباط بالأحداث العسكرية من حروب ومعارك وتواريخ قيام الدول وسقوطها.

---

[39]- سادت هذه المدرسة في فرنسا طيلة القرن 19م والنصف الأول من القرن 20م. كان من أهم رواد هذه المدرسة التاريخية لانجلوا وسينوبوس اللذين أصدرا كتاب "مدخل للدراسات التاريخية" سنة 1898م. ركزت هذه المدرسة على إعادة إحياء الأحداث التاريخية من جديد عبر الاعتماد على الوثائق المكتوبة فلا تاريخ بدون وثيقة.

[40]- J.(Leduc) ,V.Marcos , J.(Lepellec) ,**construire l' histoire,** coll. didactique ,1998 ,p.37

[41]- عبد الله (العروي)، **مفهوم التاريخ**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1997، الجزء الأول، ص. 187.

[42]- مسعود (ضاهر)، "بروديل والنظرية المتوسطية"، في **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مجلة فكرية مستقلة، بيروت: مركز الإنماء القومي، العدد 43 ، 1987، (ص.ص.31-38)، ص.31.

ومع ظهور مدرسة الحوليات مع بداية النصف الأول من القرن العشرين بفرنسا، وتأسيس مجلة الحوليات (les Annales) سنة 1929. ستأخذ الكتابة التاريخية أبعادا جديدة سوسيولوجية ولسانية و جغرافية وديموغرافية. وتحول التاريخ إلى دراسة كل ما له علاقة بالإنسان، وأهتم المؤرخ بالمدد الزمنية الطويلة، بعدما كـان أسير زمن الحدث التاريخي القصير[43]. وفي هذا السياق برز نجم المؤرخ الفرنسي فرديناند بروديل (F. Braudel) الذي يعتبره الكثير من المؤرخين المعاصرين رائد الكتابة التاريخية في العصر الحديث. فهو - وبشهادة هؤلاء- واضع الدعائم الرئيسة لما أصبح يعرف بالتاريخ الجديد، والذي أصبح من أهم سماته انتفاء الحدود بين التاريخ والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا. ولقد مثلت أطروحته الشهيرة والتي درس فيها تاريخ العالم المتوسطي هذا التوجه، والتي دعا فيها إلى تجاوز ونبذ التاريخ – السردي /الإخباري، القائم على دراسة الوقائع السياسية البسيطة في الأزمنة القصيرة، والانتقال إلى دراسة تاريخ البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وذلك في سياق المدد الزمنية الطويلة (les longues durées) بهدف رصد مدى تفاعل الإنسان مع مجاله الجغرافي.

ميز فرديناند بروديل في دراسته للزمن التاريخي بين ثلاثة مستويات[44]:

- الزمن الجغرافي (le temps géographie): وهو زمن المدد الطويلـة وزمن البنيات يتميز بتغيره البطيء.

- الزمن الاجتماعي (le temps social): وهو زمن الظرفيات، وزمن المدد المتوسطة، مثل تاريخ تطور الاقتصاد والمجتمع.

- الزمن الفردي (le temps individuel): ويطابق زمن الوقائع، والأحداث السياسية كالحروب والمعاهدات وحكم الملوك.

وعموما، فإن مؤرخي مدرسة الحوليات أحدثوا قطيعة ابستمولوجية مع الاتجاه السابق في الكتابة التاريخية، فقد عملوا على تجاوز التاريخ الحدثي، ودعوا إلى تاريخ إشكالي (Histoire-Problème) يقر بأهمية العوامل التركيبية في دراسة التاريخ[45].

لقد ساهم ظهور هذا الاتجاه الجديد في الدراسات التاريخية في إثارة مجالات جديدة للبحث، كتاريخ الذهنيات والطقوس اليومية والخوف والجسد...الخ. خصوصا وأن البحث التاريخي اغتنى بمناهج جديدة ومتنوعة. وفي هذا الصدد يقول الفيلسوف الفرنسي ميشال

---

[43]- Poul (Antoine Miquel), **Epistémologie des sciences humaines**, édit Nathan, 1991 ,p.36.

[44]- Fernand (Braudel), **Ecrits sur l' histoire**, Flammarion, 1967, pp.11-13.

[45]- المصطفى (الخصاصي)، **قضايا ابستمولوجية وديداكتيكية في مادتي التاريخ والجغرافيا**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات دار الثقافة، السلسلة البيداغوجية رقم 18، الطبعة الأولى، 2001، ص.44.

فوكو: **"يتوفر المؤرخون على أدوات صاغوها بأنفسهم في جانب منها، و تلقوها في جانب أخر كنماذج النمو الاقتصادي، والتحليل الكمي ومنحى التغيرات الديمغرافية، ودراسة المناخ وتقلباته، ورصد الثوابت السوسيولوجية. لقد مكنتهم تلك الأدوات من أن يبينوا داخل حقل التاريخ طبقات رسوبية متباينة، فحلت مكان التعاقبات الخطية التي كانت حتى تلك الآونة تشكل موضوع البحث التاريخي عمليات سبر الأغوار وتعدد مستويات التحليل"**[46].

وعليه، فإن دراسة الماضي أصبحت تقوم على رؤية متعددة المقاربات. فبذل النظر إلى الوقائع التاريخية المدروسة من وجهة نظر أحادية الجانب لتفسيرها وتعليلها، أصبح لزاما على المؤرخ إستحضار كل العناصر والعوامل الأخرى، والتي قد يكون لها دور في بناء الأحداث والوقائع التاريخية. ومنه يمكن القول إن الظاهرة التاريخية تبنى وتشيد لبنة لبنة. لقد سبق أندري برغيير في الأنثروبولوجية التاريخية أن بين أن كل بعد من أبعاد الواقع الاجتماعي يتواصل مع باقي الأبعاد الأخرى لصناعة حركة التاريخ[47]، ومن المعلوم، أن علم التاريخ يدرس ظواهر إنسانية والظاهرة الإنسانية كما هو معلوم تتميز بالكثير من التعقيد. حيث تتداخل في توجيهها عوامل كثيرة إلى درجة يصعب حصرها، وتحديد نصيب كل منها في توجيه الظاهرة التاريخية المدروسة[48]. وهو الأمر الذي يستوجب على المؤرخ استحضار كل الأبعاد والمستويات التي تدخل في تركيبة الحياة الإنسانية (بيولوجية، نفسية، مجالية، اقتصادية، اجتماعية، سياسية...). مما يطرح الكثير من المشكلات أمام المؤرخ أثناء دراسته للتاريخ.

إن النقلة الابستيمولوجية الحديثة التي تحققت في مجال المعرفة التاريخية، سواء على مستوى المواضيع والقضايا التي أصبح المؤرخون يدرسونها، أو على مستوى مناهج البحث والمقاربة للظاهرة التاريخية المدروسة. مرتبطة - وإلى حد بعيد - بالحاجيات الجديدة للمجتمع الحديث، وكذا المشكلات الراهنة التي تواجه الإنسانية جمعاء. وفي هذا الصدد ميز أحد الدارسين[49] بين اتجاهين رئيسيين في الكتابة التاريخية: اتجاه تاريخي تقليدي، واتجاه حديث، خاصة بعد أن تبين فشل وعجز الاتجاه التاريخي الأول عن مسايرة التطورات التي أصبحت تعرفها الإنسانية في الوقت الراهن. إضافة محدوديته المعرفية والنفعية. يشير

---

[46]- ميشيل (فوكو)، **حفريات المعرفة**، [ترجمة سالم يافوت]، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986 ،ص.5.

[47]- أندري (برغيير)، الأنثروبولوجيا التاريخية، [ترجمة محمد حبيدة]، في **مجلة أمل**، العدد 5، 1994، (ص.ص.27-128)، ص.102.

[48]- أنظر مقال الأستاذ محمد (العيادي)، "الحديثة ومسألة الحدود بين العلوم الاجتماعية"، في **مجلة أمل**، العدد 15، 1998، الصفحات.38-39-40.

[49]- انظر: **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1984، ص.19.

الفيلسوف الفرنسي المعاصر ادغار موران إلى أن المعرفة الملائمة يتوجب عليها أن تواجه ما هو مركب وأن تصل بين مختلف العناصر المكونة للكل (الاقتصادي، السياسي، النفسي، السوسيولوجي، الوجداني، الأسطوري...)[50]. كما أن من واجب التربية الحديثة أن تطور القدرة الطبيعية للفكر البشري على طرح المشاكل الجوهرية. ومنه، فإن دراسة التاريخ لا يجب أن تنحصر فقط في معرفة الماضي وإنما لابد أن تسهم في فهم الحاضر الإنساني بكل تعقيداته ومشاكله، واستشراف مستقبل أفضل للبشرية.

أـ مرتكزات الاتجاه التاريخي التقليدي:

لعل أهم ميزة يتميز بها هذا الاتجاه استغراقه في التاريخ السياسي والعسكري والدبلوماسي. إضافة إلى عنايته الفائقة بدراسة الأحداث من منظور متفرد ومعزول، كل هذا في مسار زمني ضيق وقصير وهو زمن الحدث: زمن المدة القصيرة حسب التعبير البروديلي. أما طريقته في عرض الوقائع، فان رواد هذا الاتجاه يوظفون أسلوب الرواية والسرد السطحي، دون تمحيص ولا تدقيق معتمدين في ذلك على ما توفر لديهم من وثائق مكتوبة. علما أن مفهوم الوثيقة عند هؤلاء لا يتعدى ما هو مكتوب ومسجل، وخاصة الوثائق الرسمية.

ب- مرتكزات الاتجاه التاريخي الجديد:

تحول اهتمام المؤرخين من دراسة الخاص إلى دراسة العام ومن الجزء إلى الكل، ومن الاهتمام بالفرد إلى الانكباب على دراسة المجتمع بكل فئاته ومكوناته الاجتماعية، بما في ذلك الشرائح المغمورة. كما مال المؤرخون إلى دراسة تاريخ البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والذهنية، بذل الاستغراق في التاريخ السياسي والعسكري. أما بخصوص الأساليب وطرائق البحث، فقد بدأ المؤرخ يعتمد أسلوب التفكير العلمي القائم على التحليل الملموس للوقائع، ومساءلة الوثيقة التاريخية، ليس فقط عن ما تريد قوله، ولكن عما لا تريد البوح به، متوسلا بعدة منهجية تتميز بالتنوع وتعدد المقاربات. كما تغيرت نظرة المؤرخ إلى الزمن التاريخي الذي أصبح ثلاثي الأبعاد.

وعموما، لعل أهم ميزة تميز هذا الاتجاه، هي انتقال المؤرخ من مستوى المعرفة الجاهزة التي تقدمها الوثيقة الرسمية إلى مستوى أرقى يقوم على نقد كل ما هو جاهز

---

[50]ـ ادغار (موران)، **التربية على المستقبل،المعارف السبع الضرورية لتربية على المستقبل**، [ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي]، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، منشورات اليونسكو، الطبعة الأولى، 2002، ص.ص.37-38.

ومعطى مسبق. كما أن طرح المؤرخين لإشكاليات تاريخية جديدة، تطلب منهم النبش في مصادر أخرى و كشف وثائق جديدة.

سمات التاريخ الجديد / التاريخ النقدي- الإشكالي:

1-اعتماد منهج فكري ينطلق من إشكاليات محددة:

تجمع كل الدراسات الابستمولوجية الخاصة بعلم التـاريخ على أن أهم خطوة يقوم بها المؤرخ عند بداية دراسته التاريخية هي الانطلاق من تحديد المشكلة التي ستقود دراسته من البداية إلى النهاية. فإذا كان التاريخ الجديد إعادة بناء الماضي البشري وفق رؤى جديدة وبأدوات معرفية جديدة، فإن الثابت عند كل المؤرخين المحدثين أن هذا الماضي المدرك يكون دائما إشكاليا وناقصا في حقيقته، ويثير تساؤلات جديدة[51]. يشير الدكتور مصطفى الحسني الإدريسي إلى أن منهجية التفكير التاريخي تبدأ أولا بطرح مشكلة في الحاضر والتعبير عنها بصيغة التساؤل. ثم تأتي مرحلة صياغة الفرضيات، وبعدها يعمل المؤرخ على التحقق من الفرضيات المطروحة مستعينا بالاستكشاف الوثائقي، وفي الأخير يكون خلاصة تركيبية تتضمن جوانب من الإجابة عن الإشكالية المطروحة[52]. مع العلم أن الإشكالية التاريخية تتمثل في شبكة من التساؤلات التي توجه تفكير المؤرخ وتنظم طريقة تعامله مع الوثائق والمعطيات التاريخية .لقد سبقت الإشارة إلى أن المعرفة التاريخية هي دائمـا معرفة نسبية تسعى إلى الإجابة عن أسئلة راهنة. فالمؤرخ يستقصي الأخبار، وهو دائما وأبدا، أمام ماضي مجهول يقتحمه باستمرار دون أن يستولي عليه على حد تعبير العروي[53] علما أن حقائق الماضي ليست مطلقة، فالواقعة التاريخية الواحدة يمكن أن تكتب عددا من المرات وعلـى أوجه مختلفة. فالمؤرخ يدون عادة كل واقعة على وجه يستند فيه إلى ما يعرف من التفاصيل التـي تتصل بتلك الواقعة، وكذلك إلى ما يدرك من أسباب حدوثها[54]. ولهذا فان كتابة التاريخ هي عملية متجددة ومستمرة، تتجدد بتجدد هموم ومشكلات الإنسان في الحاضر. فالإنسان لا يعيش حاضره مفصولا عن ماضيه. فالإنسان لا يفكر في تاريخه باعتباره زمن غابر تملأه الأحداث والوقائع ذات علاقة خارجية وموضوعية به فحسب، بل

---

[51]- Pierre (Nora), “Entre mémoire et histoire”, in **faire de l’ histoire**, nouvelles approches, Edit Gallimard, 1974, p.16.

[52]- Mostafa (Hassani Idrissi), **A l'heure de la réforme quelles fonctions éducatives pour l' histoire**, libération, Mardi 1 mai 2001.

[53]- عبد الله (العروي)، م.س، ج2، ص.38.

[54]- عمر (فروخ)، **تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه: إعادة النظر في التاريخ**، بيروت: دار الباحث، الطبعة الأولى، ص.10.

بوصفه صيرورة في الزمن لها كبير الأثر على حياته اليومية. إن تفسير الماضي وتأويله وتكوين معنى عنه شكل دوما هاجسا للإنسان[55].

إن هذه الخلفية الفلسفية التي تحكم وتوجه نظرة الإنسان إلى التاريخ وعلاقة ماضيه بحاضره هي التي نجد لها صدا واضحا في منهجية التفكير التاريخي عند المؤرخين المحدثين.فعمل المؤرخ اليوم يتراوح بين جدلية ثنائية تشمل كل من الحاضر الذي يكتب فيه التاريخ، وبين الماضي الذي يعتبر موضوع دراسته[56]. ومن هنا تتأسس إشكالية الفصل بين الذات و الموضوع في الكتابة التاريخية،مما يفرض على المؤرخ اليوم طرح أكثر من سؤال على كتابات المؤرخين السابقين، والتعامل بمنهج نقدي اتجاه كل القضايا التاريخية.

لقد أصبح من الواجب التعامل مع المعرفة التاريخية بمنهج نقدي / إشكالي يساءل الوثيقة ويساءل الخبر ويساءل الرواية. خاصة و أن الكتابة التاريخية هي في جوهرها عملية ذهنية، يعمل خلالها المؤرخ على إعادة استحضار وبناء وقائع الماضي يقول عبد الله العروي: **"التاريخ في أساسه استحضار، عندما نقرأ كتاب الناصري، إننا في حقيقة الواقع، نستحضر استحضار الناصري لوقائع الماضي. ليس ما بين أيدينا سوى انعكاس لما رسب من ماضي المغرب في أذهان الناصري وأمثاله"**[57].

إن الانطلاق من إشكالية محددة في دراسة التاريخ مكن المؤرخين من التحرر من سطوة الأنماط التعليلية الجاهزة وألا حكام الفكرية المسبقة، وفتح الباب على مصرعيه لطرق جديدة في البحث والتنقيب. نلمس ذلك بجلاء في تغير نظرة المؤرخين إلى الواقعة التاريخية، فبعدما كانت هذه الأخيرة وحسب المدرسة الوضعية / الوثائقية ذات معنى ضيق لا تتجاوز الواقعة السياسية أو العسكرية، والتي يتم التعرف عليها انطلاقا من الوثيقة، أصبحت الواقعة التاريخية – حسب مدرسة التاريخ الجديد – تبنى وتشيد انطلاقا من إشكالية ما و في سياق تصور جديد للزمن التاريخي.

لقد أصبح التفكير التاريخي المعاصر ينطلق من تحديد إشكالية ما (مشكلة تاريخية) قبل تحديد الوثائق والشواهد. لأن قيمة الوثائق لا تتحدد إلا من خلال قيمة المشكلة التاريخية المطروحة. إن المنهج التاريخي السليم هو الذي يبدأ بطرح أسئلة توجه المؤرخين إلى التنقيب المنظم و المكثف الجماعي. فدراسة التاريخ انطلاقا من دراسة المشكلات، أصبح مطلبا ضروريا عند كل المؤرخين المعاصرين.وفي هذا السياق يشير أحد المؤرخ الأنجليزي اللورد أكتون (1834- 1902) (J.E.E.Acton) إلى ضرورة دراسة المشكلات

---

[55]- محمد (وقيدي)، "التاريخ الذي لم ينتهي بعد والتاريخ الذي لم يبدأ بعد"، في **مجلة فكر ونقد**، العدد 7 ، مارس 1998، (ص.ص.15-18)، ص.15.

[56]- Suzanne (Citron), **Enseigner l' histoire aujourd' hui** , Paris, 1984, p.30.

[57]- عبد الله (العروي)، **مجمل تاريخ المغرب**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ج 1، ص.9.

في التاريخ بدلا من الاستغراق في دراسة الحقب الزمنية[58]، بمعنى أن تبدأ دراسة التاريخ من مشكلة ما، والتي تحدد بغية المؤرخ وغايته.

2- باقي مكونات المنهج التاريخي:

يتكون المنهج التاريخي الحديث من مجموعة من الخطوات الفكرية المترابطة:

أ- التعريف التاريخي:

يقوم المؤرخ في هذه المرحلة بدراسة الشواهد والوثائق قصد التعريف بها. بمعنى وضع الأحداث والوقائع المؤرخة في الوثيقة داخل سياقها الزمني والذي بدونه يصعب فهمها والتعرف عليها. إن مرور المؤرخ بهذه المرحلة مسألة غاية في الأهمية لأنه يستحيل – وبدونها – انتقاله إلى مستويات أخرى (التفسير، التحليل، التأويل، النقد، التركيب...) كما يعمل المؤرخ خلال هذه المرحلة بتسمية الأحداث والوقائع، علما أن إطلاق اسم على حادثة أو مجموعة من الحوادث ليس أمرا سهلا[59]. نظرا لطابع العقيد والتركيب الذي تتميز به كل حوادث الماضي يسمي المؤرخ الأحداث والوقائع، مع ترتيبها السابقة ثم اللاحقة وذلك بالنظر إلى القضية المطروحة التي يحاول دراستها وتفكيك ألغازها. هذه المرحلة تقتضي من المؤرخ كفاءة علمية كبيرة، واطلاعا واسعا وكذا إلماما بالبحث. فكلما كانت ثقافة المؤرخ كبيرة إلا وسهل عليه تأطير الوقائع تأطيرا زمنيا دقيقا. وفي هذا الإطار يشير المؤرخ الشهير مارو إلى أن المعرفة التاريخية مرتبطة بمدى قدرة المؤرخ الفكرية وخصوبته السيكولوجية[60]. تجب الإشارة كذلك إلى أن المؤرخ خلال هذه المرحلة يتعامل مع الوقائع بطريقة انتقائية، بمعنى أنه ينتقي الأحداث التي ترتبط بقضيته التاريخية التي يعالجها ذلك لأنه يصعب عليه جمع كل شيء، كما أن المنهجية العلمية تفرض البحث عن الوثائق التي تصب في صلب الموضوع وتحاول الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها المؤرخ. إن جمع الأخبار و الوقائع دون تمحيصها ووضعها في سياق فكري معين عمل غير ذي جدوى في كل دراسة تاريخية. فقد وصف مونتسكيو المؤرخين الذين يقومون بهذه العملية (جمع الأخبار) بالجامعين ليس لديهم ما يقولونه[61].

ب- التفسير التاريخي:

58- نقلا عن: كارل (بوبر)، **أسطورة الإطار، ترجمة يمنى طريف الخولي**، الكويت: عالم المعرفة، العدد 292،2003،ص. 172.

59- خديجة (واهمي)، **محاولة وضع نموذج ديداكتيكي في التاريخ** ، الدار البيضاء: دار القرويين، الطبعة الأولى، 2002، ص.40.

60- H. (Marrou), **De la connaissance historique**, édit du seuil, 1975, p.51.

61- أحمد (محمود بدر)، "تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة"، في **مجلة عالم الفكر**، العدد 29، 2001، (ص.ص.07-40)، ص.22.

لقد ارتبط ظهور التفسير التاريخي بولع الإنسان - ومنذ القدم- بمعرفة ليس فقط ما حدث في الماضي، بل تعدى ذلك إلى التساؤل حول أسباب ما حدث. ولماذا حدث ما حدث بهذه الطريقة دون تلك. حدث بهذه الكيفية دون تلك. ولهذا أصبح المؤرخون يتسألون عن الأسباب و العوامل المتحكمة في صناعة الأحداث والوقائع التاريخية. لقد كانت النية في البداية أخذ العبرة من دروس الماضي عبر تجنب ما لا يفيد والأخذ بأسباب ما يطمح إليه الإنسان[62]. ومع تطور الحياة البشرية تطورت آليات التفسير، واكتشف المؤرخون علاقات السببية التي تربط الأحداث بأسبابها. بل اجتهد بعضهم في دراسة العوامل الفاعلة في التاريخ ووضعوا قوانين ثابتة اعتبروها بمثابة ميكانيزمات تحرك عجلة التاريخ.

إن حضور آلية التفسير في المعرفة التـاريخية، جـعل منها معرفة علمية تقوم على مجموعة من العمليات الفكرية كالاستدلال والتحليل والمقابلة والبرهنة والاستقراء. فعملية الفهم فـي مجال التـاريخ غير كافية، فقد يكون فهما خاطئا إذا لم يتخذ كمنطلق لتفسير منظم، يقيم الأسباب ويزينها[63].

إن لجوء المؤرخ إلى التفسير ليس عملا اعتباطيا، بل هو مرتبط بمجال الإشكالية التي توجه عمله منذ بدايته. وعليه يمكن القول إن التفسير التاريخ كآلية فكرية مرتبط أشد الارتباط بالتساؤلات التي ينطلق منها المؤرخ. كما أن أهمية العملية التفسيرية في التاريخ مرهونة بأهمية وقيمة الإشكالية المنطلق.

تتعدد أشكال التفسير في التاريخ، وتختلف بحسب اجتهادات المؤرخين لكن يبقى أشهرها تلك التي أوضحها الأستاذ العروي، وهي نوعان[64]:

- التفسير بالنسق: حيث يعمل المؤرخ على تفسير حدث لاحق بحدث سابق والمقصود بالنسق "الاستتباع البديهي" والذي يمكن المؤرخ النبيه من كشف علاقة الاقتضاء التي تحكم السلوك الإنساني. مع العلم أن هذا النوع التفاسير يمكن المؤرخ من القراءة التنبؤية للمستقبل.

- التفسير بالقاعدة المطردة: ينطلق المؤرخ من قاعدة عامة ليستنتج منها حقيقة تاريخية، وذلك عبر عملية استقرائية وقياسية. وعلى الرغم من الجدل العلمي الذي أثاره هذا النوع من التفاسير داخل جماعة المؤرخين بين معارض ومؤيد. فانه لا يمكن إنكار أهميته التنظيرية، فقد اعتمد عليه الكثير من المؤرخين المعاصرين في إنتاج نظريات، لعل أشهرها نظرية المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي، والمسماة بنظرية التحدي والاستجابة.

62- نفسه، ص.7.

63- شكير (عكي)، **التفسير التاريخي في المرحلة الثانوية-التأهيلية: دراسة تشخيصية**، أطروحة لنيل دبلوم الدراسات العليا في علوم التربية بكلية علوم التربية تحت إشراف الدكتور مصطفى الحسني الإدريسي، الرباط 2003.ص.56.

64- عبد الله (العروي)، **مفهوم التاريخ**، ج 2، ص.ص.295-298.

ج- التركيب التاريخي:

بعد تمحيص الأخبار والوقائع ومعالجتها. ينتقل المؤرخ إلى مرحلة التركيب أو التألفة التي تعتبر المرحلة النهائية في مسلسل التفكير التاريخي، حيث يتوصل خلالها المؤرخ إلى الاستنتاجات النهائية، من خلال ربط الجزء بالكل والخاص بالعام[65].

إن العملية التركيبية / التألفة في التاريخ عملية علمية وموضوعية تقوم على المنهجية الاستقرائية في تناول الأحداث ووقائع الماضي، وليس على التخمين ومنه يمكن القول إنه لا يوجد تاريخ نهائي، فكل جيل يعيد قراءة التاريخ انطلاقا من الهموم والتساؤلات التي يطرحها. إن وقائع التاريخ لا تعطى جاهزة بل يعمل المؤرخ على بنائها وصناعتها في إطار إشكالية محددة. مما يفرض عليه ممارسة عملية الانتقاء والتقييم.

3- اعتماد المفاهيم كأدوات للتفكير:

أ - تعريف المفهوم التاريخي:

المفهوم هو كل تعبير تجريدي ومختصر يشير إلى مجموعة من الحقائق والأفكار المتجاورة من حيث المعنى والدلالة. فهو صورة ذهنية ترتسم في ذهن الفرد عن موضوع معين، على الرغم من عدم اتصاله مباشرة بالموضوع المدروس[66]. وإذا انطلقنا من اعتبار التاريخ معرفة نقدية تقوم على التساؤل والنقد والتحليل والاستدلال. فإن المفهوم التاريخي هو مفهوم يتسم بكثير من التجريد، نستخلص منه عددا من الخصائص المشتركة للوقائع والأحداث التاريخية المدروسة ومن صفات المفهوم التاريخي: التعميم، الرمزية والتطور[67].

إن المعرفة التاريخية مجال لتداول واستعمال عدة أنواع من المفاهيم بعضها من إنتاج المؤرخين، والبعض الآخر مأخوذ من ميادين وحقول علمية ومعرفية أخرى كالاقتصاد، السياسة، الأنثروبولوجية، اللسانيات، السوسيولوجيا، علم النفس...الخ.

لقد سبق للأستاذ الحسني الإدريسي أن أشار في أطروحته القيمة[68] إلى أن من سمات التاريخ النقدي الذي ينطلق من تحديد المشكلات التاريخية المراد معالجتها امتلاكه لمجموعة

---

[65]- خديجة (واهمي)، م.س، ص.47.
[66]- جودت (أحمد سعادة)، **مناهج الدراسات الاجتماعية**، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1984، ص.315.
[67]- خيري (علي إبراهيم)، "تطور مناهج التاريخ على ضوء مدخل المفهومات"، في **المجلة العربية للتربية**، المجلد 7، العدد 1، 1987، (ص.ص.78-87)، ص.78.
[68]- Mostafa (Hassani Idrissi), **Contribution à une didactique de la pensée historienne**, thèse de doctorat de l'état en science de l' éducation , Rabat, 2005.

من المفاهيم التي يعتمدها المؤرخ كأدوات للتفكير والتحليل وقراءة الواقع التاريخي. وميز الباحث بين ثلاثة أصناف من المفاهيم التاريخية المهيكلة للتاريخ - النقدي، وهي:

- مفاهيم مرتبطة بالزمن: الحقبة، العصر، الفترة، القرن...الخ.

- مفاهيم مرتبطة بالمجال: الدولة، الجهة، الحضارة...الخ.

- مفاهيم مرتبطة بالمجتمع: الجماعة، القبيلة، الطبقة، الأمة...الخ.

ب- خصائص المفهوم التاريخي:

مهما اختلفت وتعددت المفاهيم المستعملة في مجال المعرفة التاريخية، فإنها تشترك في السمات والخصائص الآتية:

1- المفاهيم التاريخية هي من إنتاج المؤرخين، وبمعنى آخر المفهوم التاريخي عبارة عن تمثل ذهني للمؤرخ يقوم ببنائه انطلاقا من دراسة الأحداث و الوقائع التاريخية.

2- المفهوم التاريخي هو بناء فكري للأحداث التاريخية كما استنتجها المؤرخ. ولذلك فالمفهوم التاريخي يرتبط بالسيرورة الفكرية للمؤرخ.

3- المفهوم التاريخي أداة لتصنيف الوقائع و ترتيبها و إعطائها معنى ما انطلاقا من مبدأ التدرج في بناء المعرفة من الملموس إلى المجرد، ومن الخاص إلى العام،ومن البسيط إلى المركب.

ج- التوظيف الإشكالي للمفهوم التاريخي:

سبقت الإشارة إلى أهمية المفاهيم في التفكير التاريخي. فبفضلها يتمكن المؤرخون من تحليل الوقائع التاريخية وتفسيرها، وكشف أنواع الترابطات والعلاقات التي تربط بين الأحداث والوقائع المدروسة في إطار إشكالية تاريخية محددة. إن دراسة التاريخ انطلاقا من تصور إشكالي /نقدي يفرض على المؤرخ استعمال المفاهيم واستثمارها في دراسته.غير أن هذا الاستعمال لا يجب أن يقف عند حدود المفاهيم كمضامين جامدة وقارة.بل كمفاهيم مفتوحة ومتغيرة بتغير الأنساق والظرفيات التاريخية المدروسة، فلكل مفهوم تاريخه[69]. مما يفرض ضرورة الاستعمال الإشكالي للمفاهيم في التاريخ. بمعنى آخر أنه من الواجب على المؤرخ النبيه أن يحرر كل مفهوم تاريخي من المضامين الجامدة المتضمنة فيه. وأن يتعامل مع المفاهيم بشكل أكثر انفتاحية وأن يستعملها بكيفية إشكالية[70]، أي أن يكون المفهوم أداة

---

[69]- G. (Deleuze) et F.(Guattari), **qu' est ce que la philosophie**, édit de Minuit, 1991, p.33.

[70]- عبد الله (العروي)، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، م.س، ص.48.

لطرح المشكلات ومعالجتها، ولفتح طرق جديدة للبحث والتنقيب في الموروث التاريخي، ومفتاحا لبحث لا نهاية له. و لذلك فان بناء المعرفة التاريخية لا يتم بدون عملية المفهمة (la conceptualisation). ومن ثمة فانه يتوجب على المؤرخ أن يعي حدود هذه العملية الذهنية والفكرية[71].

4- اعتماد مقاربات علمية ومعرفية متعددة:

سبقت الإشارة إلى أن من أهم مميزات الاتجاه الجديد في الكتابة التاريخية اعتماده على مفاهيم كأدوات للتفكير والمساءلة، وانفتاحه على مجالات وحقول معرفية أخرى. وإذا كان التاريخ-الإشكالي كتوجه جديد في البحث التاريخي المعاصر، يقوم على رؤية علمية متعددة الأبعاد للواقعة التاريخية،انطلاقا من اعتبار هذه الأخيرة تبنى وتشيد من خلال الأسئلة التي يطرحها المؤرخ في بداية دراسته، وكذلك الشواهد والوثائق التي يعتمدها. غير أن الواقعة التاريخية هي في الأصل واقعة إنسانية، تتميز بكثير من التعقيد و التركيب والتداخل بين عوامل كثيرة ومتعددة.

وعليه، فإن المؤرخ مجبر – بحكم الضرورة – بأن يتسلح بمناهج ومقاربات علمية ومعرفية لعلوم أخرى مجاورة، حتى يعطي لأبحاثه ودراساته جانب من العلمية في ملامسة الواقع التاريخي المدروس، وفيما يلي نورد بعضا من هذه المقاربات التي يتم اعتمادها في كتابة التاريخ الإشكالي:

المقاربة الاقتصادية والكمية:

يعد علم الاقتصاد والإحصاء من بين العلوم الاجتماعية التي ساهمت مساهمة كبيرة في تطوير البحث التاريخي، وذلك من خلال مد المؤرخ بأدوات وتقنيات غاية في العلمية. لا يمكن للمؤرخ أن يدرس الحياة البشرية في أي حقبة زمنية، دون الانطلاق من دراسة القاعدة المادية والإنتاجية للجماعة البشرية. وفي هذا الصدد يشير المؤرخ الغربي برنارد روزنبرجي في دراسته التاريخية القيمة[72] حول المجتمع والسلطة والتغذية في المغرب ما قبل الحماية الفرنسية إلى أن المؤرخ مدعو إلى طرح الأسئلة الأساسية في سياق زمني جد محدد، والتي ترمي فهم علاقات الإنسان مع وسطه الطبيعي، من حيث وسائل الإنتاج والتنظيم الاجتماعي والسياسي.

---

[71]- Lepellec et autres, op.cit, p.100.

[72]- Bernard (Rosenberger), **société, pouvoir et alimentation, nourriture et précarité au Maroc pré-colonial** ,édit Alizes, 2001, p.10.

إن اعتماد المؤرخ على المقاربة الاقتصادية والإحصائية في دراسته للماضي مسألة مهمة لتكميم الظاهرة التاريخية،ورصد مؤشرات تطورها وتغيرها. وفي هذا المضمار، قام المؤرخ الفرنسي فرنسوا سيميان في دراسته الشهيرة "الأجرة: التطور الاجتماعي والعملة" [73] بدراسة تاريخية متميزة للتاريخ الفرنسي معتمدا في ذلك تطبيق تقنيات إحصائية على معلومات تاريخية استخرجها من سجلات وكتب التاريخ الفرنسي، وحولها إلى معدلات ومؤشرات رقمية، واستنتج منها كثيرا من الحقائق التاريخية المهمة. لقد اكتشف هذا المؤرخ أن هناك حقب انفتاح اقتصادي تتميز بتزايد الإنتاج والأرباح، وهناك حقب انكماش اقتصادي تنخفض فيها الأسعار والأرباح ويضعف فيها الإنتاج. وفي نفس السياق تندرج دراسة المؤرخ الفرنسي ارنست لابروس حول "أزمة الاقتصاد الفرنسي في نهاية العهد القديم وبداية الثورة" حيث تمكن من التوصل وبفضل منهج التحليل الاقتصادي إلى أن أيام الثورة تتزامن دائما مع الفترات التي ترتفع فيها أسعار الخبز والخمور، بسبب تدني إنتاج محاصيل الحبوب. ومن ثمة فهناك توافق زمني جلي وقابل للقياس والضبط بين تطور المؤشرات الاقتصادية والتحولات السياسية التي عاشها المجتمع الفرنسي في هذه الفترة.

وعموما، فان اعتماد المؤرخين على المقاربة الاقتصادية والإحصائية في دراسة الماضي البشري مكنهم من رصد كثير من الثوابت والمتغيرات في حركة التاريخ، والإلمام بالاتجاهات البعيدة المدى. كما أصبح التاريخ واحدا من بين العلوم الموضوعية بعدما كان قريبا من مجال السرديات.

وفي هذا الإطار يقول المؤرخ بيير شوني :

"ظن البعض أن التاريخ الجدولي يفتت وحدة الدراسات التاريخية، لكن الجميع اقتنع الآن بأنه أعاد للإنسان وحدته في إطار التنوع الذي يعني بالذات الشمول والكلية"[74].

المقاربة السيكولوجية:

فطن المؤرخون إلى أهمية توظيف علم النفس في دراساتهم وأبحاثهم التاريخية في الفترة الأخيرة. ففي مقال له حول تاريخ الذهنيات بين المؤرخ الفرنسي جورج دوبي أهمية توظيف منهج التحليل النفسي في الدراسات التاريخية، والفائدة العلمية الكبيرة التي يحرزها البحث التاريخي بفضله. لقد أدرك المؤرخون أهمية علم النفس الاجتماعي في تفسير وتحليل كثير من الوقائع والأحداث التاريخية، كتاريخ الذهنيات و العادات والتقاليد والطقوس

[73]- مصطفى (الخصاصي)، م. س، ص.32.
[74]- عبد الله (العروي)، م. س،ج 1، ص. ص.168-169.

والأفراح والأعياد والحروب والصراعات الأهلية والطائفية والثورات الاجتماعية...الخ. وذلك من خلال محاولة كشف اللاشعور الجماعي في مجتمع ما.

إن الوقائع التاريخية هي في جوهرها، سلوكات فردية وجماعية.وعليه فهي نتاج بنية نفسية،تعكس في جوانب كثيرة منها المكبوتات الداخلية للمجتمع والتي تحتفظ بها الذاكرة الجماعية.

وإجمالا، فإن اعتماد المؤرخين المعاصرين على المقاربة السيكولوجية في الكتابة التاريخية الحديثة. ساعدهم كثيرا في توجيه تفكيرهم نحو مجالات مغمورة، وطرحوا أسئلة جديدة لم يكن من الممكن طرحها لولا الآفاق الجديدة والواسعة التي فتحها توظيف مناهج التحليل النفسي في البحث التاريخي الحديث.

المقاربة السوسيولوجية:

أخذت هذه المقاربة طريقها إلى الاستعمال في مجال الدراسات التاريخية مع ظهور مدرسة الحوليات.وخاصة عندما بدأ مؤرخو التاريخ الجديد ينزعون إلى دراسة الظواهر الاجتماعية للإنسان من قبيل مثلا تاريخ الزواج، الموت، علاقات القرابة داخل القبيلة، نظم العشائر، الأسرة.

فإلى المؤرخ بروديل يعود الفضل في استدماج المنهج السوسيولوجي داخل حقل الدراسات التاريخية المعاصرة. فقد اعتبر هذا الأخير أن الأحداث التاريخية جزء من حقيقة أكبر وأكثر تعقيدا وهي المجتمع[75]. إن اعتماد المؤرخين على المقاربة السوسيولوجية في دراسة التاريخ ساعدهم على فهم وكشف خبايا المجتمعات في الماضي، وفك تركيباتها ومكوناتها، وتحديد العلاقات و الروابط بين عناصرها. مما فتح المجال لطرح إشكاليات تاريخية جديدة وبذيلة تصب في الكل المجتمعي عوض التركيز على الفرد. وفي هذا المضمار، انتقد المؤرخ فرنسوا سيميان ما اسماه " أوثان قبيلة المؤرخين / les idoles de la tribu des historiens" وهي الفرد والسياسة و الكرونولوجيا[76]. فلقد عاب على المؤرخين التقليديين تقديسهم الكبير لدراسة الأفراد بشكل منعزل عن محيطهم الاجتماعي.

المقاربة الأركيولوجية:

لم تكتشف الاركيولوجيا إلا مؤخرا. ورغم ذلك فإنها مكنت المؤرخين من التعرف على حضارات وشعوب موغلة في القدم،لم تكن معروفة مطلقا. لقد امتد توظيف الاركيولوجيا إلى

[75]- F.(Braudel), op.cit, p.21.

[76]- محمد (العيادي)، م. س، ص. ص.31-32.

الحقب الحديثة والمعاصرة بعدما كان مقتصرا على العصور القديمة. وهو ما فتح الباب أمام المؤرخين لسبر أغوار مجالات وميادين جديدة في الدراسات التاريخية: كتاريخ الممرات والطرق، وتاريخ التمدين والتوطين الصناعي...الخ. وهكذا لم يعد مجال الدراسة الاركيولوجية محدودا لا في الزمان ولا في المكان. فحيث ما حل الإنسان ونزل إلا ويترك مخلفات مادية مختلفة يدرسها المؤرخ ليتعرف من خلالها على جوانب كثيرة من حياة الإنسان، قد لا تجود بها علينا الوثائق المكتوبة.

إن اعتماد المقاربة الأركيولوجية في حقل البحث التاريخي، جعل من الاتجاه التقليدي في الكتابة التاريخية متجاوزا، لأنها قدمت للمؤرخين وثائق /شواهد جديدة. وصار من الممكن كتابة تاريخ الشعوب التي ليس لها تراث مكتوب ومدون، خاصة بعد ظهور ما أصبح يعرف عند المؤرخين الاركيولوجيا – الجديدة التي تربط في دراستها بين المخلفات المادية والغير المادية في ثقافات الشعوب[77]. كما أن توظيف المنهج الأركيولوجي في التاريخ. جعل المعرفة التاريخية تتسم بكثير من العلميةوالعقلانية في معالجة وقائع الماضي، فطرحوا أسئلة جديدة، بعدما تبين للمؤرخين محدودية الوثيقة المكتوبة في كتابة التاريخ. وفي هذا الإطار يقول عبد الله العروي:

"تشكل الأثريات اليوم، بجانب التاريخ الاقتصادي (...) ألصق التخصصات التاريخية بالتطور العلمي. وصلت إلى حد من الدقة والتفنن جعل من الصعب النظر إليها كعلم مساعد للتاريخ"[78].

قصارى القول، إن تجديد الكتابة التاريخية العربية اليوم ليست مطلبا أكاديميا فقط، بل أصبح مطلبا حضاريا كذلك تفرضه حاجة المجتمعات العربية إلى وعي فكري وتاريخي جديد يسائل الواقع وينتقد كل ما هو معطى سابق. ولذلك فانه من الضروري على المؤرخين العرب ربط كتاباتهم وأبحاثهم بمشكلات العصر الذي يعيشونه وإمداد العقل العربي الحديث بآليات التفكير والمساءلة النقدية، وغرس قيم الاستمرارية والتجديد ونسبية التخلف بين أفراد المجتمع العربي. غير أن تحقيق نقلة من هذا النوع يتطلب تخلي المؤرخين العرب عن الأنماط التقليدية في كتابة التاريخ، والانتقال إلى تصور جديد في كتابة التاريخ يقوم على النقد والدراية بذل السرد والرواية.

[77]- Alain (Schnapp), “l' Archéologie” , in **faire de l' histoire**, édit Gallimard, 1974, p.28.
[78]ـ عبد الله (العروي)، م. س، ج 1، ص.130.

الإبل في كتابات الرحالة



علي عفيفي علي غازي
كاتب وباحث مصري

الكتابة عن الإبل في كتابات الرحالة موضوع متشعب، وبه اتجاهات كثيرة، إذ نقل كل رحالة رؤية مختلفة عنها، رغم ذلك اتفق الجميع على أهمية هذا الحيوان لحياة البدوي في الصحراء، فهو أثمن ما يملك في حياته القاسية. فليس حليب النوق وحده هو ما يجنيه البدوي من فائدته، فهو طوق نجاته في بحور الرمال العظيمة، ومصدر مأكله ومشربه وملبسه.

ولقد رصد الرحالة مظاهر الذكاء واللطف والحنين والشوق عند هذه الأنعام، ورصدوا كذلك مظاهر تعامل البدو معها، ونظرتهم لها على أنها مقياس الثروة البدوية في مجتمع لا يعرف العملات المعدنية أو الورقية، ولهذا كان الوسم لأجل تمييز قطعان كل قبيلة وعشيرة عن غيرها. يصف ويليام سيبروك الجمل، بأن له أهدابًا كثيفة على جفنيه الأعلى والأسفل، وهذا ما جعل عينيه تبدوان إنسانيتين على نحو غريب.. وبره لين ناعم، جعد وكث على السنام وأملس على باقي جسمه، مخمطه طري، ونَفَسَه طيب، وبطنه صلب ومتين. ويُضيف لوي جاك روسو، أن جمال العرب ليس لها سوى سنام واحد، وأجسامها مجردة من اللحم (أي إنها ضعيفة)، وهي كثيرة الشثن (أي غليظة الجلد)، ورغم قوتها فهي كثيرة التقرح، معرضة للآكلة ولأمراض أخرى عديدة بسبب كثرة السفر والتعب والحرمان.

وتبلغ مُدة الحمل عند الإبل اثني عشر شهرا، وتُرضع الناقة صغيرها سنة كاملة. ولكي لا يرضع الحوار كميات كبيرة من الحليب، يربط البدو نهايات أثدائها بقطعة مستديرة صغيرة من الخشب يُطلقون عليها مسمى توداه، وبخيط مجدول من الصوف أو من شعر الجمل الناعم يُسمونه جميعة، ويضعون طبقة رقيقة من الروث تحت الخيط لكي تحول دون إصابة الحلمة بجروح.

ولأجل فطام الحوار عند بلوغه السنة، يضع له صاحبه في أنفه قطعة من الخشب مُدببة، فإذا ما أراد الرضاعة وخذت الأم ما يُسبب نفورها وطردها صغيرها بنفسها، وتُجبره على الفطام. ولا يُسمح للأمهات بأن تُرضع أولادها أثناء الرعي، إذ يُحتفظ بحليبها لأفراد العائلة البدوية التي تُشارك الوليد فيه، وتُحلب مساءً عند عودتها من المراعي، ويُترك الوليد بعد ذلك معها ليلاً، ثم يُعزل عنها. وقد تُرافق الأمهات أولادها، وفي هذه الحالة تُلف قطعة قُماش حول أضرع الناقة الأربعة كي تمنع الوليد من رضاعة أمه، وتُسمى الصرار.

غريزة الحنين للأصدقاء عند الإبل أقوى من جميع الحيوانات الأخرى، فيذكر ديكسون أن البدو إذا ما أرادوا بيع إحدى النواق رافقوها بأخريات، وما إن يتمّبيعها حتى يُغادروا على الفور مُتسللين مُحاولين عدم السماح للمُباعة أن تحس بنواياهم، وذلك كي لا تشعر بالحنين. وتظهر هذه الغريزة خاصة لدى الإبل الصغيرة السن التي لم تعتد على مغادرة الديار التي عاشت فيها مع بقية القطيع منذ ولادتها، ولم تألف الأماكن الأخرى.

والوسيلة الوحيدة للتغلب على هذه الغريزة، هي تقديم الطعام والماء. وإذا ما فقدت الناقة ولديها، فهي لا تهدأ من الحنين، ولهذا يُطلقون عليها "الخلوج" نظرًا للأهمية الهائلة للجمل عند البدوي من جهة، وللغنى الواسع الذي تتميز به لغته من جهة أخرى، فإن لديه عددًا لا حصر له من التسميات لكل نوع من الإبل، ليس فقط حسب العمر والعرق، وإنما كذلك حسب الخصائص، والعلامات المميزة، وحسب الظروف الخاصة التي يمر بها. ولكل صاحب لون منها تسمية خاصة، وهذه الأسماء يُتقنها كل بدوي، وبسهولة بالغة يستطيع أن يُميز بين الجمل المُستخدم لحمل الأثقال، والمُخصص للركوب، إذ إن الأول ثقيل وضخم وبطيء، والآخر خفيف الحركة وسريع .

ولكل جمل اسم يعرفه جيدًا، وخصلة من خصال الشجاعة، أو الحذر، أو سلاسة القيادة؛ فـ الحلوة ناقة بيضاء اللون، لطيفة وأليفة ومُطيعة، أما الحمراء فهي طائشة ومغرورة، أما "حذيران" فجمل صاحب شخصية متميزة، فخور بنفسه وبقوته وفهمه الراقي، وصاحب رأي يفرض الاحترام كأنه يتفاخر بأنه هو الذي يسير في مقدمة الركب الذي وافق على أن يكون حذيران هو القائد والزعيم، وبقية الإبل تتبعه.

والإبل الأصيلة عند البدو هي العُمانية والباطنية والحرة والأرضية؛ وأفضلها العُمانية، وتعود أصولها إلى ساحل عُمان، وتستطيع أن تسير بوتيرة 14 ميلاً في الساعة دون أن تُغير تصل إلى من سرعتها لمسافات طويلة في كل الأحوال والظروف، وتبقى على الدوام رافعة الرأس ممدودة العُنق. وأجملها الباطنية التي تتميز بعلو القامة وبرأسها الصغير وبجبهتها العريضة، بأنفَيْها الصغيرين، وأذنَيْها الطويلتين نسبيًّا، تُشبه حركتها حركة الغُزلان، وتمتاز

بسرعتها الفائقة. أما الحرة فتربى في المناطق التي تنتشر فيها قبائل شمر وعنزة، وتعود أصولها إلى قبيلة الشرارات. وترجع الأرضية إلى أواسط شبه الجزيرة العربية.

ويذكر لوي جاك روسو أن الجمل يتمتع بالذكاء، ويحتفظ بذكريات مُعاملة صاحبه القاسية، والويل للغريب الذي يُحاول إزعاجه، فإنه ما إن تسنح له الفرصة حتى يطرحه أرضًا ويسحقه تحت خُفه. ويُشير دبوريه إلى أن البدو يتعلمون من الإبل، عندما تهب ريح الشمال الحارقة التي تحمل معها أبخرة كبريتية وتيارًا من الهواء لا يرتفع عن مستوى الأرض أكثر من أربعة أو خمسة أقدام، وتتفادى الجمال هذه البلية بغريزة عجيبة. وقد تعلموا منها كيف يقوا أنفسهم من هذه الرياح عند هبوبها، وذلك بالانبطاح على الأرض، وأن يُغطوا رؤوسهم تحت رمال الصحراء الجافة والحارة .

ويروي "نواب حميد" قصة ناقة فقدت وليدها بعد ولادته، فأولعت بصبي – ابن راعيها – واعتبرته صغيرها، وبالرغم من مرور ثلاثة أشهر على فقدانها صغيرها، فإنها ما تزال مُتعلقة بالصبي وتتبعه أينما سار، وإذا ما تظاهر أحد بأذيته فإنها تُظهر غضبها، وتركض وراء مؤذيه، ولا تُدرّ الحليب في الصباح والمساء ما لم يلمس ضرعها أولاً.

ورغم وصف "آن بلنت" للجمل بالغباء وسوء الطبع، نراها تذكر أنه حيوان مقتصد لقوته، ويعرف قيمة الوقت، ولا يُضيع أية لحظة، وكثيرًا ما يُصغي إلى نداء سيده، وعندما يرصد نيران المخيم، فيراها مشتعلة يعرف أنه قد حان وقت المبيت فيشق طريقه ببطء إلى المضارب لينيخ بإرادته لكي يحصل على نصيبه من الفول أو كومة من بذور القطن، ثم يجتر ما مضغ حتى الصباح.

الإبل سر الحياة في الصحراء كما يقول برترام توماس، فهي الوسيلة الوحيدة التي تنقل المسافر إلى النجاة. فإذا مات الجمل في الأماكن الجرداء النائية مات صاحبه، ولهذا يُولي البدوي الإبل الاهتمام الخاص. والجمل هو الرفيق الوديع للبدوي، إذ يكتفي لطعامه بالشوك والحسك، ويتحمل الأتعاب، ويُقاوم أصعب ظروف الطبيعة، كما يتحمل العطش لأيام عديدة، وهو بذلك يُساهم في التخفيف من تعب صاحبه المتجول.

يذكر ديكسون أن سرعة المسير العادية للذلول تبلغ 4 أميال، في الساعة كما تبلغ 6 أميال ما بين المشي السير خببًا، و13 ميلا في السير السريع لمسافة قصيرة، و10 أميال في السير السريع لمسافات طويلة.

أما سرعة الإبل في قافلة مُحملة فتصل إلى 3 أميال في الساعة، وعند السفر لمسافات طويلة يتمّ التوقف كل 20 ميلا، أما ما يُعرف منها بالهجن، فإنه يستطيع بسهولة قطع مسافة 20 فرسخًا في ساعات الصباح.

ومع دخول وسائط النقل الحديثة إلى البادية تقلص دور الجمال في عملية النقل. ويذكر أوبنهايم أن تربية الجمال تراجعت تراجعًا شديدًا منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، لأن الطلب عليها تناقص بشدة، فانخفضت مبيعات العشيرة من 35 ألف جمل إلى قرابة 12 ألفًا عام 1908، ثم حوالي 8 آلاف فقط عام 1927.

ويُشير داوتي أن النوق تُحلب مرة واحدة في اليوم عند المساء، وقد تُحلب في الصباح لشخص مريض أو غريب، أو في أثناء النهار لعابر سبيل. ويقتصر شراب البدو على الماء ولبن الإبل والضأن والماعز بأشكال مختلفة.

ويتدبر البدو أمر العطش حينما ينفد الماء حسبما يذكر ألويز موزيل، بأن يحصلوا عليه بذبح أسمن جمل، ويأخذوا كرشه ويضعوه على عباءة، ثم يضغطون عليه حتى يصب ما بداخله من السوائل إلى قربة من الجلد، ويدعوه فترة لتبرد هذه السوائل وترقد. وليس بينهم من لم يتذوق الماء على هذا النحو على الأقل مرة واحدة.

وعندما تقطع القبائل البدوية صحراء قاحلة لا تتوافر بها المياه؛ فإنهم ينتقون عددًا من الجمال ويرونها بكمية كبيرة من الماء 17 جالونا، ثم تُقطع ألسنتها أو تُحاك مشافيرها حتى لا تصل إلى يختلط الطعام مع الماء، وعند الحاجة يذبحونها ويستخرجون الماء من بطونها، حيث يكون صالحًا للشرب إذا ما تُرك لبضع ساعات.

يصنع البدو من صوف الغنم ووبر الإبل العباءة أو البشت، وتتمثل في معطف واسع مفتوح من الأمام، مستطيل المقطع يحمل فتحات للأيدي، وأجودها المصنوعة من الوبر، وأشهرها المصنوعة من صوف الضأن، وقد يكون نسيجها ناعمًا رقيقًا أو خشنًا سميكًا. والنساء في شمر يرتدين فوق ملابسهن في الشتاء -شأنهن شأن الرجال – جاكيته سميكة من وبر الإبل.

تتكون خيمة البدوي أو بيت شعره في شكلهما البدائي، من عدة قطع عريضة منسوجة من شعر الماعز ووبر الإبل. تقوم النساء بغزله ويستعملن لهذا الغرض " المغزل". ويحتوي قسم النساء "حجرة الحريم" في البيت البدوي، على كل لوازم البيت المحفوظة في الجوالات الصوفية المسماة بـ"القش". وهذه الأكياس مصنوعة من شعر الماعز (الخرس) ، أو وبر الإبل (العِدِل). وتُصنع خيام البدو من الصوف ووبر الإبل لمقاومة المطر والمحافظة على الدفء دون أن تكون حارة جدًّا.

ويذكر دوبريه أن البدو يستخدمون الروث الجاف كمادة وقود بديلا للخشب أو الفحم اللذين يغيبان عن الساحة الصحراوية تمامًا. وأحيانًا تقوم النساء بجمعه وتجفيفه في الشمس

لاستخدامه وقودا لإعداد القهوة ولإنضاج الخبز أيضا، فيضعون طبقة مُشتعلة منه فوق الصاج، ويبسطون أوراق العجين فوقها، ثم يُغطونها بطبقة أخرى من الروث المشتعل.

وقد اضطر ميهاي الحداد لتناول الخبز العربي المشوي على جمر روث الجمال. وكذلك تناول فنجانًا من مشروب الضيافة من دلة القهوة الساخنة الموضوعة على جمر روث البعير. واحتسى لوثر شتاين القهوة من إبريق نحاس كبير فيه ماء مغلي وضع على نار روث الجمال المُتيبس.



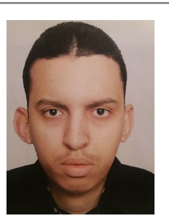
والبدو يجمعون روث الإبل لإشعاله بدلاًمن الحطب، ويُجففونه ويستعملونه كوقود. وشاهد ليونهارت راوولف بعض نساء قبيلة الفقراء وقد انحدرن من ربوة ليجمعن روث الإبل، بُغية استعماله وقودًا بدلاًمن الحطب الذي هم في أمس الحاجة إليه. وأقبل سكان القرية ليجمعوا روث الدواب -كما اعتادوا أن يفعلوا – لإشعاله بدلاً من الحطب، وفي إحدى زوايا الخيمة يُكدس روث الجمل اليابس لاستخدامه كوقود. وهكذا يحصل البدوي على الوقود كما يرى ويلفريد ثيسجر بدون أن يُنفق شيئًا.

الإبل ثروة البدوي، فالجمل يُقدم له تقريبًا كل ما يحتاج إليه للحياة، وهو المصدر الرئيس للدخل كسلعة تجارية وتبادلية. ويستحق أن يكون أكبر ثروة للبدوي، فبدونه تُصبح حياة البدوي مدعاة للرثاء، بل إنه لا يستطيع العيش من دونه. وفي بعض الحالات تُباع الإبل للاستفادة من أثمانها لسد بعض حاجات الحياة البدوية على الرغم من بساطتها .

وهناك عشائر تهتم بتربية نوع من الإبل، ويصل ما تملكه العشيرة أحيانًا حسب تقدير تايلر أكثر من ألفين. فتفتخر قبيلة المُطير بتربيتها "الشرف"، وهو نوع من الإبل بلون أسود

غامق. ويهتم أفراد القبيلة كثيرًا بهذا النوع، وله رعاته الخاصون، ويفتخرون بأنه أفضل من الأنواع الأخرى خاصة "المركب" ، وهو نوع من الإبل تُربيه عشيرة الرولة . وتُستخدم "الشرف" في الحرب بين القبائل كثيرا .

رحلات خواكين غاثيل أو القائد إسماعيل عبر المغرب: سوس واد نون وتكنة (1864-1865م)
قراءة نقدية في السياق والمضامين



عادل جاهل
باحث في تاريخ الجنوب المغربي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن زهر، أكادير

مقدمة عامة:

تروم هذه الدراسة المتواضعة تقديم لمحة مقتضبة عن جانب من الرحلات الاستكشافية الإسبانية إلى الجنوب المغربي، وتحديدا نحو مناطق سوس واد نون وتكنة خلال ستينيات القرن التاسع عشر الميلادي، ويتعلق الأمر برحلة المغامر والجاسوس الكتالوني خواكين غاثيل إي فولتش (Joaquín Gatell y Folch) بين سنتي 1864 و1865م، باعتبارها من بين الرحلات الإسبانية المهمة التي قدمت معلومات ومعطيات تاريخية واجتماعية واقتصادية ثمينة ونادرة من حيث القيمة والحصيلة خاصة عن تلك الأصقاع والفيافي الجنوبية من الإيالة الشريفة، وهي معطيات لا يمكن للمؤرخ المغربي أن يغض الطرف عنها.

وتشتمل هذه الدراسة، على مجموعة من المباحث، حاولنا من خلالها، التعريف بهذه الرحلة، و صاحبها ثم سياقها التاريخي، وأهم الأهداف التي جاءت من أجلها إلى الصحراء.

تلكم إذن، هي أهم المحاور التي سنتطرق إليها في قادم سطور هذه الدراسة.

1)- التعريف بخواكين غاثيل أو (القائد إسماعيل):

ولد الرحالة والمغامر والجاسوس الإسباني خواكين غاثيل إي فولتش (Joaquín Gatell y Folch) الملقب بـ "القائد إسماعيل" (Caíd Ismail) في 03 يناير 1826م ببلدة

ألطافويا (Altafulla) التابعة لعمالة تاراغونا (Tarragona) بإقليم كتالونيا (Cataluña)، تلقى عناية وتربية دينية مسيحية، فهو ينتمي إلى أسرة أرستقراطية عريقة ومرموقة **"لعبت دورا مهما في التنمية الاقتصادية والفكرية للمنطقة"**[79]، حيث كان لهذه المكانة المتميزة والاعتبارية دورا مهما ورئيسا في حصول الرحالة غاثيل على تعليم **"ذو قيمة عالية ساعده على تحقيق طموحاته وأحلامه"**[80] اللامحدودة.

ومن الواجب الإشارة في هذا السياق، إلى أنه وبمبادرة من والديه وإرشادا منهم توجه خواكين غاثيل إلى دراسة الآداب والفلسفة بتاراغونا، كما تابع دراسة الحقوق بجامعة برشلونة، وبعد حصوله على شهادة الإجازة في الحقوق سنة 1850م تم تعيينه محررا في "يومية تاراغونا" (Diario De Tarragona)، بيد أنه سرعان ما سيتخلى عن وظيفته في اليومية المذكورة لممارسة ومزاولة مهنة المحاماة. لكن طبعه كان ميالا **"للمجازفات منه إلى الحياة الهادئة، ولذا سرعان ما حلت كتب الأسفار محل كتب القانون"**[81] في قراءاته واهتماماته.

في هذه المرحلة، بدأ الرحالة غاثيل دراسة اللغة العربية وعلومها، كما كرس جزءا من وقته لدراسة الثقافة العربية الإسلامية، مع العلم أنه كان **"يجيد الحديث بلغات أجنبية أخرى مثل: الفرنسية والانجليزية"**[82]، وبعد اتقانه اللغة العربية كتابة وتحدثا توجه إلى **"الجامعة المركزية بمدريد لتطوير معارفه بالثقافة العربية الإسلامية"**[83] تحت إشراف المستشرق الإسباني الكبير باسكوال دي غايانغوس إي أرسي(Pascual de Gayangos y Arce)[84] المؤسس الحقيقي لمدرسة الاستعراب الإسبانية الحديثة[85]، ليتجه بعد ذلك خواكين غاثيل سنة 1852-1853م إلى العاصمة البريطانية لندن التي مكث فيها سنة كاملة بغية إجراء بعض الأبحاث العلمية في المتحف البريطاني (British Museum)، ثم توجه بعد ذلك إلى العاصمة الفرنسية باريس سنة 1859م، هذه المدة قضاها الرحالة خواكين غاثيل لدراسة كل ما يتعلق بالتراث العربي الإسلامي، كما مكنته أيضا إقامته في هذه العواصم من التعرف

---

[79]- بلال (الشركي)، "خواكين غاثيل في مدفعية السلطان محمد بن عبد الرحمان"، في **مجلة أمل: التاريخ. الثقافة. والمجتمع**، العدد 48، 2016، (ص.ص.189-210)، ص.190.

[80]- نفسه.

[81]- نفسه.

[82]- نفسه.

[83]- محمد (سبى)، **الصحراء بعيون إسبانية: رحلات واستكشافات 1864-1914**، الرباط: مطابع الرباط نت، ط.1، 2017 ، ص.ص.12-13.

[84]- ولد باسكوال دي غايانغوس (Pascual de Gayangos y Arce) في 21 يونيو 1809م بإشبيلية، وهو مؤرخ ومستعرب إسباني، كان عضوا في الأكاديمية الملكية الإسبانية للتاريخ، من أبرز مؤلفاته العلمية كتابه المعنون بـ "تاريخ ملوك غرناطة" الذي قام بطبعه سنة 1842 بباريس، توفي غايانغوس بعد حياة حافلة بالإنجازات العلمية في لندن يوم 04 أكتوبر 1897م.

[85]- مانويلا (مانثاناريس)، **المستعربون الإسبان في القرن التاسع عشر**، [ترجمة وتقديم جمال عبد الرحمن]، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط.1، 2003، ص.89.

والاتصال بالعديد من المستشرقين والمستعربين أمثال ميشيل الصباغ (Michel Sabbagh) العالم المتخصص في علم المصريات، هنا، بدأ خواكين غاثيل يشرع في إنتاج مجموعة من النصوص، حيث تمكن من ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الإسبانية بل وتفسيره في حوالي 560 صفحة، كما ألف دراسة بيوغرافية عن سيرة الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، ناهيك عن بعض المحاولات الشعرية الرديئة والركيكة.

وفي مدة إقامته بباريس، أتيحت له الفرصة للاطلاع على خبر مفاده عزم الجمعية الجغرافية لباريس **"على منح جائزة للرحالة الذي يتمكن ذهابا وإيابا من عبور الصحراء الإفريقية الكبرى انطلاقا من الجزائر إلى السنغال مرورا بتمبكتو"**[86]، وهكذا، وجد غاثيل الفرصة مناسبة لتحقيق أحلامه وميولاته، فأعلن رغبته في القيام بالمهمة، فقصد مارسيليا ثم أبحر في إتجاه الجزائر عبر مدينة وهران التي بقي فيها مدة ليست بالهينة، وفي هذه المدينة تخلى الرحالة غاثيل عن رحلته ومغامرته، خاصة بعد أن علم بأن رحالة آخرين شرعوا في القيام بذلك.

غير أن ذلك لم يثبط من عزيمة غاثيل، ولم يكن حجرة عاثرة في وجهه، حيث نجده يوجه اهتمامه صوب المغرب خاصة وأن أخباره كانت تتناقلها مختلف صفحات الجرائد والمجلات العالمية بفعل الحرب المغربية ـ الإسبانية (1859-1860)[87]، وكذا كون المغرب حينذاك يشكل في نظر الأوروبيين **"البلد المنغلق"**[88] المجهول والغرائبي، هذا فضلا عن رغبته الأكيدة في القيام بعمل يكون نجاحه فيه أكثر وأوفر ضمانا[89]، ولما لا الإسهام في فتح مستغلقات هذا البلد "العتيق والغريب" الذي ظل سرا من الأسرار.

وقمين بالإشارة في هذا السياق، إلى أن الرحالة غاثيل عقد العزم على التوجه إلى المغرب، فقصد جبل طارق ومنه توجه إلى طنجة التي حط فيها الرحال يوم 12 مارس

86- Pablo (Ignacío de Dalmases y de Olabarría), **“El Sáhara Occidental En El Bibliografía Española y El Discurso Colonial”**, [Tesis Doctoral Sin publicar], Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, 2012-2013, p.142.

87- يقول محمد بن مصطفى المشرفي صاحب الحلل البهية ملخصا نتائج هذه الحرب: **"وبهذه الوقعة انكسر المسلمون انكسارا لم يعهد لهم مثله، وزال حجاب الهيبة عن بلاد المسلمين لذمامة الإصبنيول حينئذ وحقارته لدى الدول العظام، إذ غلب الحقير أشد للحسرة وأكد للفضيحة. وفي المثل لو ذات سوار لطمتني، ولذلك كانت هزيمة إيسلي المتقدمة مع الفرنسيين أهون من هذه لكون الغالب غير حقير، بل هو أعظم دول الإفرنج والروم وبمكائد الحروب خبير"**. محمد (بن محمد بن مصطفى المشرفي)، **الحلل البهية في ملوك الدولة العلوية وعد بعض مفاخرها غير المتناهية**، (جزءان)، [دراسة وتحقيق إدريس بوهليلة]، الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط.1، 2005، ج.2، ص.95.

88- سمير (بوزويتة)، **مكر الصورة: المغرب في الكتابات الفرنسية (1832-1912)**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط.1، 2007، ص.101.

89- الشركي، م.س. ص.192.

1861م، حيث كان مصمما وعازما كل العزم في الانخراط في صفوف الجيش المغربي، رغبة منه في أن يُمَكِّنَهُ ذلك من التجول وزيارة كل البلاد المغربية بكل حرية وبدون أية عوائق، ومن ثم الوقوف على جميع تفاصيل الحياة اليومية والمعيشية للمغاربة من عادات وتقاليد وطرائف ومقومات.

وهكذا، نجد أن الرحالة غاثيل بفعل خبراته الشخصية وتجاربه المتعددة وقابليته الفذة، قد استطاع بفضلهما الاندماج بسهولة مطلقة في المجتمع المغربي، الشيء الذي مكنه من جمع كم هائل ومهم من المعلومات والمعطيات القيمة عن الوضعية السياسية والعسكرية والاجتماعية للمغرب خلال أربع سنوات قضاها فيه، بيد أنه سرعان ما سيغادر المغرب في سنة 1868م عبر التوجه إلى الجزائر وتونس بغية اكتشاف هاذين البلدين والتعرف عليهما عن قرب، لكن رحَّالتنا سيصاب هناك بمرض الحمى، حيث كان قاب قوسين أو أدنى من الموت المحقق، الشيئ الذي أرغمه على العودة إلى مسقط رأسه برشلونة ثم إلى العاصمة الفرنسية باريس التي مكث فيها مدة طويلة من الزمن، ويظهر أنه **"قطع الرحلة من باريس إلى مدريد مشيا على الأقدام، معرجا على بربينيان (Parpiñan) ثم عبر كاتالونيا فأراغون ثم قشتالة"**[90]. وأثناء إقامته بمدريد توصل بخبر مفاده اعتقال ثلاثة تجار إسبان حاولوا إقامة علاقات تجارية بين ساحل إفريقيا وجزر الكناري، وأنهم يتواجدون كرهائن عند صديقه القائد الحبيب بن بيروك، فعزم على الذهاب إليه **"لإطلاق سراحهم، فنزل بالعرائش استعدادا لإنجاز هاته المهمة"**[91] الخطيرة والمعقدة .

لكن القنصلية الإسبانية منعته من ذلك خوفا وخشية من تعرض حياته للخطر، نظرا لأهمية ومكانة الرجل العلمية خاصة بعد أن خدم الأبحاث الجغرافية كثيرا[92]، وكذا لإسهاماته الكبيرة والمتنوعة في التعريف بجملة من المناطق التي ظلت مستغلقة لسنوات.

بالمقابل، لم يأبه الرحالة غاثيل بهذه الأخطار والتحذيرات، حيث نجده بقي متمسكا بفكرته، مصرا على إتمام مهمته، التي بدأها منذ زمن ليس ببعيد. لكن الرياح جرت بما لا تشتهيه سفينة خواكين غاثيل، حيث تم اعتقاله بأولاد تايمة في منطقة سوس سنة 1868م. وبقي في الاعتقال مدة من الزمن، إلى أن تدخل الحاج عبد الكريم بريشة التطواني**"لإخلاء سبيله وتسليمه ليد قنصل بلاده بالصويرة"**[93]، وظل غاثيل تحدوه الرغبة والأمل في العودة

90- نفسه.

91- أحمد (المكاوي)، مادة "خواكين كَاطيل"، ضمن **معلمة المغرب: قاموس مرتب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلقة بمختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والبشرية والحضارية للمغرب الأقصى**، سلا: مطابع سلا، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ط.1، 1431-2010، ج.25، مل.2، ص.248.

92- الشركي، م.س. ص.193.

93- مصطفى (بوشعراء)، **الاستيطان والحماية بالمغرب 1280-1311/1863-1894، الهجرة من المغرب وإليه**، (4 أجزاء)، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1410-1989، ج.4، ص.1519.

مرة أخرى إلى إفريقيا رغبة منه في إتمام ما بدأه من أبحاث ودراسات حول المنطقة، بيد أن المنية حالت دون ذلك، حيث سيفارق الرجل الحياة وهو على أهبة الاستعداد للإبحار في مدينة قادس (Cádiz) جنوب إسبانيا في 13 ماي 1879م.

2)- مسار رحلة خواكين غاتيل من شمال المغرب إلى جنوبه

حري بنا قبل التطرق إلى مسار رحلة خواكين غاثيل المغربية، أن نتعرف على سياقها وظروفها، حيث يُجمع الباحثون الذين تناولوا سيرته ورحلته، أن سياقها لا يخرج عن ثلاثة سياقات رئيسة، وهي:

- سياق البحث عن المغامرة والمتعة المرتبطين بالمكان المختلف عن مرجعية الرحالة.
- أما السياق الثاني فهو سياق إفريقاني، يركز على المصالح الإسبانية بالقارة الإفريقية ومن بينها المغرب.
- أما السياق الثالث فهو السياق الاستعماري لأوروبا الباحثة عن مجالات حيوية لأسواقها ومصالحها المتنامية، ومن تم فإن الرحلة لم تكن بمعزل عن الأطماع التوسعية لأوربا في هذه الفترة[94].

كما رأينا سابقا، بدأت رحلة خواكين غاثيل المغربية بوصوله إلى مدينة طنجة يوم 12 مارس 1861م قادما إليها من جبل طارق، وذلك في عز الأزمة المغربية ـ الإسبانية جراء حرب تطوان أو ما يسمى في الإسطوغرافيا الإسبانية بـ "الحرب الإفريقية" (la Guerra de África)، ويظهر أن الرحالة غاثيل قد تم تكليفه من قبل السلطات الإسبانية بجمع كل المعلومات والبيانات المتعلقة بالجيش المغربي **"بإشراف من القنصل العام الإسباني بطنجة الذي خطط معه للإندماس بالجيش السلطاني"**[95]، وهكذا، وبنفس الطريقة، التي سلكها مواطنه وابن مدينته في فترة سابقة الرحالة والمغامر فرانسيسكو خورخي دومينغو باديا إي ليبليش (Francisco Jorge Domingo Badía y Leblich)[96] الذي اتخذ اسم "علي باي

---

[94]- الشركي، م.س. ص.ص.194-195.

[95]- سبتي، م.س. ص.17.

[96]- ولد دومينغو باديا في 01 أبريل 1767 بمدينة برشلونة، وهو رحالة ومغامر وجاسوس إسباني، توفي بمدينة دمشق سنة 1818. وقد درس، شأن كل مجايليه، عدة علوم كانت منتشرة وأساسية ترتبط بأفق المرحلة الثقافية والسياسية في أوروبا. كما تعلم اللغات اللاتينية والفرنسية والإنجليزية والإيطالية ومبادئ العربية. من مؤلفاته التي خلفها: رحلات عبر المغرب. للمزيد حول هذه الشخصية، انظر: شعيب (حليفي)، "الأقنعة المدهشة للرحالة علي باي"، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: **الرحلة وصورة الآخر قراءات في نصوص الرحالة الأوروبيين حول المغرب**، [إشراف وتقديم كريم بجيت]، الرباط: مطبعة الأمنية، منشورات دار الأمان، ط.1، 2013، ص.56.

العباسي" (Ali Bey el Abbassí)[97]، كذلك، وبنفس الأسلوب، سيتخذ الرحالة غاثيل إسما مستعارا هو "القائد إسماعيل" (Caíd Ismail)، وبهذه الصفة، أضحى ضابطا عسكريا في الجيش المغربي متنكرا بزي **"مسيحي مرتد هارب من الخدمة في الجيش الإسباني"**[98]، وقد لعب حاكم طنجة آنذاك عباس المقشد الورياغلي دورا مهما في إدخال خواكين غاثيل للجيش المغربي، خاصة بعد أن أهدى له بندقية رفيعة، ونتيجة لهذا، سيتوسط له المقشد لدى الأمير مولاي العباس أخ السلطان محمد بن عبد الرحمان (1859-1873م) لإقناع الأخير بضرورة الإسراع في إدخال غاثيل لسلك الجندية، وهو ما تم فعلا.

بعد ذلك، سيتخلى غاثيل عن مدينة طنجة عبر التوجه نحو مدينة فاس التي وصلها في 5 ماي، حيث سيلتحق بدار المخزن وفيها حظي باستقبال كبير، ومن خلالها تعرف على قائد الفرقة المدفعية في "وقعة إيسلي"[99] الشهيرة عبد الرحمان ذو الأصول الفرنسية، كما اتصل بمجموعة من كوادر الجيش المغربي آنذاك أمثال التونسي ذو الأصول التركية محمد بن أحمد خوجة، وفي سلسلة هذه الإتصالات، سيتمكن غاثيل من ربط شبكة من العلاقات مع أبرز علماء وتجار المدينة، لعل أبرزهم مولاي أحمد الصويري.

بعد محطة فاس، سيتوجه الرحالة غاثيل صوب مدينة مكناس، في هذه المدينة سيصاب بداء الحمى نظرا للأجواء الحارة التي عرفتها مدينة مكناس حينذاك في فصل الصيف، وقد زاد من متاعب غاثيل **"تعرضه للدغة عقرب [مما جعله] يتأخر قرابة شهرين عن معسكر السلطان"**[100]، في هذه المدة ستعرف حياة غاثيل تقلبات عدة، كان أبرزها انقلاب صديقه الحميم التونسي محمد خوجة، الذي بدأ يعامله معاملة سيئة لدرجة أنه لم يعد يستقبله ويُضَيِّفُه في داره كما كان، ولم يعد أيضا يهتم به وبحاله، خاصة بعد أن أَحَسَّ **"بمنافسة غاتيل له وتخوفه من أن يأخذ مكانته داخل الجيش"**[101]، في 06 أكتوبر 1861م سيتعرف غاثيل على شريف وزان عبد السلام بن العربي، الذي سيطلب منه السفر معه إلى وزان. لكن هذه الرغبة بالرحيل ستصطدم ـ بعد سلسلة من الاجتماعات ـ برفض القائد المدعو حمودة لذلك،

97- عبد الحفيظ (حمان)، "الحجاز في مطلع القرن التاسع عشر من خلال رحلة دومينجو باديا (علي باي العباسي)"، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: **الرحلة بين الشرق والغرب**، [تنسيق محمد حمام]، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 110، ط.1، 2003، ص.232.

98- محمد (سبى)، "الكتابات الاستعمارية الإسبانية بشأن الصحراء الأطلسية"، في **مجلة عُمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، مجلة فصلية محكمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، المجلد 5، العدد 17، صيف 2016، (ص.ص.209-214)، ص.210.

99- حق للمؤرخ الناصري القول عن انكسار إيسلي: **"كانت مصيبة عظيمة وفجيعة كبيرة لم تفجع الدولة الشريفة بمثلها"**.

أحمد (بن خالد الناصري)، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، (9 أجزاء)، [تحقيق وتعليق الأساتذة جعفر الناصري ومحمد الناصري]، الدار البيضاء: دار الكتاب، طبعة 1418هـ/1997م، ج.9، ص.53.

100- الشركي، م.س. ص.198.

101- نفسه.

إلا أن هذا الأخير سيسند له وظيفة جديدة هي ملازم فرقة الفرسان. هاته الوظيفة الجديدة ستخول له الترقية في الجيش المغربي بسرعة لدرجة أنه وبعد مدة قصيرة سينال رضى وثقة السلطان محمد بن عبد الرحمان الذي سيعينه قائدا عاما لحرسه الخاص.

بعد محطة مكناس، سينتقل غاثيل إلى مدينة الرباط ومنها إلى مدينة سلا، وأثناء إقامته في هذه المدن ما بين يناير ويوليوز 1864م سوف يقوم بإعداد وتحضير نفسه لرحلته الكبرى؛ أي إلى الجنوب المغربي وبالضبط إلى الصحراء، هنا سيتخذ الرحالة والمغامر خواكين غاثيل عدة مسالك ومحاور للوصول إلى مقصوده، حيث نجده في يوم 29 يوليوز 1864م ينطلق من الرباط في اتجاه الصويرة وصولا إلى مدينة أكادير في 27 غشت 1864 م، ومن أكادير سيعود مرة أخرى إلى الصويرة خاصة بعد تهديده بالقتل من طرف ساكنة تلك الأقاليم، ومن مدينة الصويرة سيتخذ مسارا مغايرا عكس ما كان قد خططه من ذي قبل، حيث سيسلك محور مراكش تارودانت، ومن خلال هذا المحور سيعبر منطقة سوس ثم أيت باعمران إلى أن وصل إلى حاضرة وادنون "كليميم" في 17 دجنبر 1864م.

وفي كليميم، سيلتقي الرحالة غاثيل الشيخ الحبيب بن بيروك التكني، حيث قدَّم له نفسه **"دون إخفاء هويته الحقيقية خوفا من الإختطاف والإساءة"**[102]، معبرا له عن السبب الرئيسي الذي جاء من أجله، وهو مزاولة مهنة الطب في منطقة نفوذه، وبعد أن اطمأن بيروك لجهته، سيلزم هذا الأخير يهود المنطقة باستضافته، كما تعهد له بتقديم كل الدعم للتوغل في الصحراء لمباشرة تحرياته وأبحاثه الميدانية.

في مقابل هذا، سيواجه الرحالة خواكين غاثيل مجموعة من الصعوبات والعراقيل في الصحراء، تجلت أساسا في النزاعات القبلية التي بلغت حدا من العنف بين ساكنتها وأهلها، لدرجة أن غاثيل كاد أن يلقى حتفه في نواحي طرفاية (رأس جوبي) في 23 فبراير 1865م، وحينما اكتشف غاثيل أنه لن يستطيع التوغل واختراق الجنوب عاد من حيث أتى. بالرغم من الدعم المادي والمعنوي الذي **"حظي به من قبل الجمعية الجغرافية لمدريد"**[103].

هكذا إذن، كانت رحلة المغامر خواكين غاثيل إلى الصحراء! حيث نجده في 17 يناير 1865م يحمل حقائبه رغبة منه في مغادرة منطقة ظلت مستغلقة ومستعصية عليه، غادرها متنكرا **"في لباس تاجر يبيع الخردوات"**[104]، سالكا خلالها مسالك ومسارات عدة بدأها من كليميم وأنهاها بطنجة لينتهي به المطاف إلى بلده الأصلي إسبانيا في شتنبر 1865م، بعد

---

[102]- سبى، **الصحراء بعيون إسبانية**...، م.س. ص.20.

[103]- أحمد (جوماني)، "اللامرئي في الصورة: قراءة في الإقنوغرفيا الاستعمارية حول الصحراء"، في **مجلة هيسبريس - تامودا**، مجلد فريد، العدد XLX، السنة 2015، (ص.ص.93-132)، ص.104.

[104]- سبى، م.س. ص.21.

أربع سنوات عجاف قضاها في الفيافي وركوب الأمواج، مخلفا وراءه ذكريات سعيدة وأخرى حزينة!

3)- قراءة نقدية لنص "رحلات عبر المغرب: سوس وادنون وتكنة"

من المفيد الإشارة أولا، إلى أن أعمال الرحالة خواكين غاثيل لاقت اهتماما وصدى كبيرا وانطباعا طيبا لدى الأوساط الحكومية والعلمية الإسبانية آنذاك في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر الميلادي، وهذا راجع بالأساس إلى أهمية النتائج والمعطيات التي استجمعها وتوصل بها المغامر غاثيل في سواحل المغرب الجنوبية، وبالذات في المنطقة الواقعة بين وادنون وطرفاية ما بين سنتي 1864 و1865م. لدرجة أن الحكومة الإسبانية حرصت على **"سرية النتائج التي توصل إليها غاثيل بسبب التنافس الإستعماري المتقد آنذاك بين إسبانيا وبقية الدول الأوروبية"**[105]، وبسبب المشاكل والصراعات الداخلية التي عرفتها إسبانيا آنذاك بين الجمهوريين وأنصار النظام الملكي (ال بوربون) حالت دون قيامه بطبع دراساته وأبحاثه في إسبانيا الشيء الذي جعله يتوجه إلى فرنسا، في هذه الأخيرة ستتولى الجمعية الجغرافية الباريسية (La Société de Géographie de Paris) طبع أول أعماله، وهي عبارة عن دراسة مطولة موسومة بـ "واد نون وتكنة بالساحل المغربي الغربي" (L'Oued Noun et le Tekna à la côte occidentale du Maroc)، وكان ذلك في سنة 1869م. كما قامت نفس الجمعية أيضا بنشر دراسة ثانية له تحت عنوان "وصف سوس" (Description du Sous) في سنة 1871م.

في حدود 1879م، بدأت الجمعية الجغرافية لمدريد (La Sociedad Geográfica de Madrid) تلتفت لمجمل أعمال الرحالة غاثيل، خاصة بعد الأصداء الإيجابية التي خلفتها دراساته بفرنسا، لذلك ستقوم بنشر دراسة له، وهي في الأصل مجموعة من التقارير التي اِسْتَجْمَعَ معطياتها أثناء تواجده بجنوب المغرب ما بين (سوس- واد نون- وتكنة). هذه الدراسة طُبعت تحت عنوان "رحلات إلى المغرب: سوس، وادنون وتكنة" (Viajes Por Marruecos, El Sus, Uad-Nun y Tekna)، وفي سنة 1949م سيعمل معهد الدراسات الإفريقية بمدريد بإعادة طبعها من جديد خاصة بعد أن عثر الأستاذ خوسي غابيرا (José Gavira) على **"وثائق ومسودات يفترض أنها نصوص التقارير التي كان غاثيل قد سلمها للحكومة الإسبانية سنة 1865 عن طريق قنصلها حين ذاك"**[106]. وقد تم نشر هذه الدراسة تحت عنوان "رحالة إسباني بالمغرب: خواكين غاثيل (القائد إسماعيل)" (El Viajero Español por Marruecos D. Joaquín Gatell el Kaid Ismail).

---

[105]- نفسه، ص.14.
[106]- سبى، م.س. ص.15.

يعتبر كتاب "رحلات عبر المغرب: سوس واد نون وتكنة" - موضوع القراءة - من بين الدراسات الأولى التي اهتمت بالصحراء تحديدا "المنطقة الواقعة بين وادنون وطرفاية والساقية الحمراء"، كما يعد أيضا هذا الكتاب من بين الدراسات النفيسة والنادرة التي لا يمكن أن يستغني عنها أي باحث في تاريخ المغرب من شماله إلى جنوبه خاصة وأن غاثيل أرَّخ لفترة أقل ما يمكن أن نقول عليها فترة غامضة ومبهمة تميزت بالاضطراب والتكالب الاستعماري الأوربي؛ ومما يضفي قيمة على هذا الإنتاج التاريخي المتميز كون المعلومات والمعطيات التي قدَّمها خواكين غاثيل هي وليدة معايناته ومشاهداته واتصالاته الخاصة، وهذا ما جعل جل رواياته وارتساماته عن المناطق التي حل بها منطقية وموضوعية إلى حد ما خاصة إذا قورنت بأعمال أجنبية أخرى.

يتكون كتاب غاثيل السابق الذكر من 192 صفحة مقسمة على مجموعة من الفصول، هي عبارة عن يوميات ومذكرات رحلاته داخل المغرب، ومن بينها رحلاته إلى الجنوب المغربي "واد نون وتكنة"، والتي سبق وأن تم نشرهما من طرف الجمعية الجغرافية لمدريد وباريس.

استهل غاثيل كتابه بالحديث عن يوميات رحلاته في الحرْكة التي شارك فيها مع السلطان محمد بن عبد الرحمان في 17 مارس 1862م ضد قبيلتي بني حسن والرحامنة[107]، وقد سجل غاثيل أثناء هذه الحرْكة جملة من الملاحظات والارتسامات خصت بالضرورة بنية الجيش المغربي وتركيبته، كما لم يغفل الجانب الثقافي والاقتصادي، حيث سجل ملاحظات عدة أثناء مروره بمجموعة من المداشر والمدن، تتعلق أساسا بالحياة العلمية والدينية والثقافية، وما تزخر به هذه المناطق من منتوجات حرفية وزراعية.

ثم بعد ذلك، سيركز غاثيل بنوع من الإسهاب على "المنطقة الواقعة بين واد نون وطرفاية والساقية الحمراء"، من خلالها قدم غاثيل معلومات وتفصيلات مهمة همت مختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والاجتماعية والاقتصادية والبشرية والثقافية للمنطقة المذكورة أعلاه بأسلوب أدبي أنيق يتميز بجماليته ورونقه، وما يعطي قيمة لهذه المعطيات والمعلومات التي جاء بها غاثيل تدعيمها بخرائط ورسومات توضيحية وإشارات إحصائية وتقديرات ديموغرافية زادت من قيمة العمل، بل وصححت كثيرا من الأخطاء التي سقط فيها مجموعة من الرحالة والمغامرين الذين جابوا الصحراء قبله، وقد مكنت أيضا هذه الخرائط والمعطيات الجمعية الجغرافية الإسبانية في مدريد المعروفة اختصارا بـ (SGM) من **"تصحيح بعض أخطائها، وتدقيق بعض الأسماء التي تخص هذه المناطق"**[108]، كما أن

[107]- الشركي، م.س. ص.207.
[108]- نفسه.

الحكومة الإسبانية هي الأخرى استفادت كثيرا من عمل الرحالة خواكين غاثيل، خاصة في ما يتعلق بالبحث عن مكان الحصن اللغز "Santa Cruz de Mar Pequeña"؛ أي "الصليب المقدس للبحر الصغير"، وخاصة بعثة 1878 تحت إشراف سيساريو فيرنانديس دورو (Césario Fernández Duro)، وبعثة 1883 تحت قيادة قنصل إسبانيا بالصويرة خوسي ألباريس بيريس (José Alvarez Perez).

خاتمة:

من حصيلة ما سبق، يمكن القول أن كتاب خواكين غاثيل السابق الذكر يعتبر بحق من أهم الشهادات التاريخية التي لا مناص لأي مشتغل في تاريخ الأقاليم الشمالية والجنوبية للمغرب من الرجوع إليها، خاصة لما ينطوي عليه هذا المُؤلَّف من رصيد هائل ومهم من الأخبار والمشاهد الغزيرة والمتنوعة التي يتقاطع فيها العسكري والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والجغرافي والسياسي، وهي معطيات تصور بدقة وتفصيل كبيرين ما يثير الملاحظة حقا، بحيث قلما نجد لها نظيرا في باقي مصادر التاريخ الأخرى، فرغم أن الكتاب وليد صيرورة تاريخية معقدة تتحكم فيها أهداف وأغراض ايديولوجية امبريالية مبيتة تعتمد على تشويه الحقائق وتزييفها لتخلق بذلك واقعا يتماشى مع مراميها واتجاهاتها وخططها الكولونيالية المشبوهة والمفضوحة. لكن هذا كله لا يمنع من اعتمادها والانفتاح عليها شريطة اخضاعها لعناصر النقد التاريخي وأسس التحليل المبني على التمحيص والتدقيق والمقارنة، وذلك من أجل الاستفادة منها لإبراز الجوانب الخفية والزوايا المعتمة من تاريخنا، وهي جوانب كثيرا ما تغفلها الكتابات المحلية الشحيحة في هذا المجال.

الأسطوغرافية العربية (L'historiographie): طبيعتها ومحدودية قيمتها التاريخية



العربي اكنينح
أستاذ التعليم العالي، المدرسة العليا للأساتذة بفاس

عندما يهم المرء بالبحث في تاريخ المغرب أو المشرق العربيين، أو العالم الثالث بصفة عامة، يجد نفسه أمام ثلاث روايات: الرواية التقليدية وهي رواية الحوليات التاريخية، وكتب التراجم، والمناقب، والأنساب، وغيرها من المؤلفات. الرواية الاستعمارية: وهي مجمل أدبيات ونصوص الأسطوغرافية الكولونيالية والاستشراقية. الرواية العلمية: وهي الرواية التي يسعى الباحثون الأكاديميون في مختلف جامعات العالم إلى تأسيسها اليوم على أنقاض الروايتين الأولى والثانية.

لقد تم نسج خيوط الروايتين التقليدية والاستعمارية في ظروف وملابسات سياسية ومذهبية معينة وظف أصحابها الخطاب التاريخي لخدمة وبلورة توجهات سياسات الدول القائمة وتكريس اختياراتها الإيديولوجية. وبسبب تشعب الموضوع وشساعته، سنقتصر هنا، في مرحلة أولى، وبصورة موجزة، على التعرف على ظروف نشأة الأسطوغرافية العربية، وتحليل طبيعتها، والوقوف بالتالي على محدودية قيمتها التاريخية على أن نرجئ الحديث عن الرواية الاستعمارية والعلمية إلى لقاءاتنا المقبلة، لأخذ نظرة مجملة على أهم جوانب الخطابات التاريخية الموجودة في الساحة، ودراسة كيفية التعامل معها، للاقتراب ما أمكن من حقائق الأمور وحجم ملابساتها والظروف التي تحكمت في توجيهها.

I- تدوين تاريخ العرب والمسلمين سواء في المشرق أو المغرب، تم في مراحل متأخرة عن وقوع الأحداث.

عند تتبع تواريخ ظهور المؤلفات التي اهتمت بتدوين التراث الشفوي للعرب في المشرق، نلاحظ أن هؤلاء القوم لم يشرعوا في كتابة بعض حوادث تاريخهم إلا في أواخر العصر الأموي وبداية الخلافة العباسية، أو لنقل بصفة عامة، ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة/القرن الثامن الميلادي. أما قبل هذا التاريخ، فقد كانوا يعتمدون على نقل الأخبار والروايات، على طريقة التواتر الشفوي، وتوارث قصص الأولين. ولم يستثنى من ذلك سوى بعض الشعوب التي كانت تعيش في أطراف الجزيرة، مثل مملكتي معين وسبأ اللتين نقش أهلهما بعضا من أخبارهم على بعض الآثار التي لا تزال قائمة إلى يومنا هذا. ويمكن تصنيف أعمال "المؤرخين" الأوائل إلى قسمين: قسم تحدث عن تاريخ النبي وأعماله، وسيرته، في المرحلتين المكية والمدينية، ويندرج تحت اسم كتب المغازي والسير (جمع سيرة)، وقسم تعرض لتاريخ العرب في الجاهلية واعتنى بجمع أخبار القبائل وتدوين تراثها الشفوي فيما كان يعرف بكتب الأيام. إلا أن هذه الكتب قد وضعت في مراحل متأخرة جدا عن الوقائع والنوازل التي تتحدث عنها. فسيرة ابن هشام المتوفى سنة 218هـ، هي نفس سيرة ابن إسحاق برواية البكائي. ومحمد بن إسحاق الذي أخذ عن أستاذه محمد بن شهاب الزهري(ت 124هـ) مؤسس مدرسة المغازي في المدينة، توفي سنة 150هـ/767م أيام الخلافة العباسية. ومحمد بن عمر الواقدي الذي كتب في المغازي أيضا، توفي سنة 207هـ، وكان هذا الأخير صديقا للخليفة العباسي المأمون (198-218هـ). وأبو عبيدة بن المثنى الذي يعتبر المصدر الرئيسي لكل ما كتب عن القبائل العربية وماضيها السابق على ظهور الإسلام، فيما كان يعرف بكتب الأيام، توفي سنة 210هـ أيام عهد المأمون العباسي. والطبري الذي قام بجمع وتركيب تواريخ الأمم والرسل والملوك في المراحل السابقة لعصره في كتابه، تاريخ الرسل والملوك، عاش في القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة (225-307هـ). وهذا كاف لإسدال ظلال قاتمة من الشكوك والغموض حول تاريخ العرب والمسلمين بصفة عامة قبل منتصف القرن الثاني للهجرة، أي قبل عصر التدوين، خصوصا إذا علمنا، كما سنبين ذلك بعد قليل، أن أعمال أولئك "المؤرخين" قد تمت تحت وصاية سلطات سياسية معينة، وبتوجيه منها، وصيغت أيضا في ظروف كان الصراع السياسي بين عرب الشمال وعرب الجنوب من جهة، وبين الفرق الإسلامية من جهة ثانية، على أشده. أما في الغرب الإسلامي، فقد تأخر أيضا جمع تراث هذه المنطقة كثيرا عما حدث في الشرق. فعند تتبع تواريخ ظهور المؤلفات التاريخية إلى الوجود، نلاحظ أن المصادر الشرقية، وخاصة منها المصرية، لم تتحدث عن المغرب والأندلس بصفة عامة إلا في القرن الثالث للهجرة التاسع الميلادي (الفتح تم في القرن الأول للهجرة). فأولا كتاب عربي وصل إلينا عن

تاريخ المغرب والأندلس، كتبه المؤرخ المصري عبد الرحمان بن عبد الحكم في القرن الثالث للهجرة تحت عنوان: فتوح مصر والمغرب والأندلس. ولم تبدأ حركة تدوين التاريخ عند العرب في الأندلس التي فتحت سنة 92هـ، إلا في القرن الرابع للهجرة. فأقدم كتاب كتبه الأندلسيون أنفسهم عن تاريخ بلادهم، هو كتاب: تاريخ افتتاح الأندلس لصاحبه أبي بكر محمد القرطبي المعروف بابن القوطية. وقد تأخر اهتمام المغاربة بتدوين البعض من تاريخهم، إلى عهد الموحدين (ق.6هـ). حيث وردت إشارات في المصادر المرينية، في مراحل لاحقة، إلى مؤلفات تعرض لتاريخ المغرب، وفاس، والأندلس، عاش أصحابها في القرن السادس الهجري. وعلى سبيل المثال، فقد تم تأسيس مدينة فاس على يد إدريس الأول وليس إدريس الثاني كما هو شائع، في نهاية القرن الثاني للهجرة 8م. إلا أن المصادر التاريخية، باستثناء بعض الإشارات الطبيعية الواردة على لسان بعض الجغرافيين المشارقة والأندلسيين، لم تتحدث عن الأدارسة وعاصمتهم فاس، بصورة مفصلة، إلا ابتداء من أواسط عهد بني مرين، أي بعد مرور أكثر من خمسة قرون على تاريخ وصول إدريس الأول إلى المغرب سنة 170هـ. وهذا كاف أيضا لإضفاء ظلال من الشكوك والغموض حول تاريخ مدينة فاس والأدارسة بصفة عامة في القرون السابقة لحكم بني مرين. فصاحب الأنيس المطرب الذي أرخ لأول مرة بتفصيل لمدينة فاس، نقل معلوماته عنها من مجموعة من الرواة والمؤلفين لم يذكر أسماءهم، ولم ينسب إليهم كلامهم في كثير من الأحيان. وعند الرجوع إلى أسماء مؤلفين آخرين ممن اهتموا بتدوين تاريخ المغرب، نلاحظ أن هؤلاء عاشوا في عصور متأخرة جدا عن الفترات التاريخية التي يتحدثون عنها. فابن عذاري المراكشي (أبو العباس أحمد) صاحب كتاب البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب الذي يتحدث مثلا عن انتفاضة البربر سنة 122هـ، وتجزئة المغرب بعد وفاة المولى إدريس الثاني سنة 213هـ، ودخول جوهر الصقلي المغرب واستيلائه على فاس سنة 347هـ، ومعركة الزلاقة التي جرت وقائعها سنة 479هـ، عاش في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن الهجريين/14 م، أي في عصر بني مرين. وابن أبي زرع الفاسي الذي أشار إلى مجيء إدريس الأول إلى المغرب سنة 170هـ، ووصف أعمال يحيى الأول وبنائه لجامع القرويين سنة 245هـ، عاش أيضا في النصف الأول من القرن الثامن الهجري/14م. وعبد الواحد المراكشي صاحب كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب الذي تكلم عن علي بن يوسف بن تاشفين المرابطي وحصار الموحدين لمدينة مراكش وفتحها سنة 541هـ، كتب كتابه سنة 620هـ/1224م، أي في أواخر الدولة الموحدية. ولسان الدين ابن الخطيب الذي تحدث عن خطبة عبد الله بن ياسين عندما أحس بدنو أجله، في كتابه أعمال الأعلام عاش في القرن الثامن للهجرة/14م. فمن خلال هذه الأمثلة يتضح الفرق الشاسع بين تواريخ وقوع الأحداث والوقائع، وتواريخ اعتكاف المؤرخين: المشار إليهم آنفا على جمع أخبار هذه الدول وتدوينها. وهذا يجرنا من الناحية المنهجية إلى وضع أكثر من سؤال حول مرامي هذه

المصادر وخلفياتها السياسية والإيديولوجية. وعن هذه المصادر استقت الحوليات التاريخية، وكتب التراجم، والمناقب المتأخرة، مادتها عند حديثها عن تاريخ المغرب وتعاقب الأسر الحاكمة منذ العهود الإسلامية الأولى.

II- أغلب المصادر التاريخية التقليدية العربية وضعت تحت نفوذ السلطة السياسية القائمة وبتوجيه منها.

عند فحص محتويات مصادرنا التقليدية، نلاحظ أن تدوين تاريخ الأمة الإسلامية بصفة عامة، في العصور الوسطى وما بعدها، كان يتم عادة تحت رعاية ونفوذ السلطة السياسية القائمة وبتوجيه منها. ولم يصلنا من كتب، المعارضة التي تحمل اسم المؤرخ المجهول (Auteur anonyme) الذي كان يسقط من عنوان الكتاب، من باب الاحتياط والتقنية، سوى القليل جدا. ففي المشرق الإسلامي على سبيل المثال، نجد أن محمد بن شهاب الزهري مؤسس مدرسة المغازي، كان على صلة وثيقة بالخليفتين الأمويين عبد الملك بن مروان (64هـ-86هـ) وابنه هشام (101هــ-105هـ). وقد دون أعماله في ظروف سياسية خاصة قال هو نفسه أنه أكره على إنجازها لفائدة الدولة القائمة. وهذا ما يستفاد من رواية أحد تلامذته حيث يقول: "حدثنا معمر عن الزهري قال: كنا نكره كتابة العلم حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء، فرأينا ألا نمنعه أحد المسلمين". وإلى جانب هذا، ألف محمد بن إسحاق كتابه في السيرة النبوية عندما كان مقيما في المدينة. ولما سافر إلى الكوفة، يروي أنه أعاد النظر في كتابه الأول بطلب من الخليفة أبي جعفر المنصور العباسي (136-158هـ)، فكتب سيرة ثانية يرضى عنها بنو العباس. ذلك أنه عندما أسند أبو جعفر المنصور ولاية العهد لابنه المهدي (158-169هـ) وبث في الولايات أن هذا الأخير يحمل صفات المهدي المنتظر، أراد أن تكون المعلومات الواردة في السيرة النبوية، لا تصور الوقائع كما جرت فعلا، بل كما أرادتها الدعوة العباسية. لذا أمر الخليفة أبو جعفر المنصور ابن إسحاق بإعادة النظر في كتابه الأول، وحثه بصفة خاصة على الرفع من شأن العباس وأسرته وحذف اسمه (أبي العباس) من بين أسرى قريش في معركة بدر الكبرى، وإخفاء الحجج التاريخية التي تثبت حق العلويين في الخلافة. وعن ابن إسحاق أخذ ابن هشام معلوماته عن حياة الرسول وسيرته، ودونها في كتابه المشهور كتاب سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم 3 أجزاء. وقد تحفظ هذا الأخير على الكثير مما جاء في سيرة ابن إسحاق التي نقل عنها، واتهمه بالكذب وبأنه انتحل الكثير من الأشعار وأورد أخبارا وضعها من مخيلته وضعا.

أما في المغرب، فعند وضع الكثير من المؤلفات في إطارها التاريخي، نجد أن تدوين التاريخ في هذه المنطقة قد تم أيضا تحت نفوذ السلطان السياسي وبتوجيه وتشجيع من الملوك والأمراء. فابن حوقل النصيبي (ت367هـ/977م) صاحب كتاب صورة الأرض على سبيل

المثال، كان جاسوسا للدولة الفاطمية وكتب تقريرا حول بلاد الأندلس أظهر فيه أهمية خيراتها الزراعية والمعدنية بصورة ملفتة للنظر لحث الفاطميين على غزوها. والشريف الإدريسي صاحب كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق والمتوفى سنة 545هـ، ألف كتابه نزولا عند رغبة الملك النورماندي روجر الثاني صاحب صقلية. وعند فحص مضامين بعض مصادرنا الوسيطية، نجد أن الخطاب التاريخي قد وظف أساسا لخدمة سياسة الدولة القائمة وتوجهاتها الإيديولوجية. فصاحب الأنيس المطرب الذي أرخ للمغرب ولمدينة فاس بصفة خاصة، من بداية الدولة الإدريسية الحسنية إلى سنة 726هـ، أهدى كتابه إلى السلطان أبي سعيد عثمان المريني(710-731هـ). ويتبين من مقدمة هذا الكتاب، أن ابن أبي زرع قد وضع مؤلفه لتمجيد الدولة المرينية، ولإرضاء السلطان المذكور، ونزولا عند رغبته. وهذا ما يستفاد من سياق نفس المقدمة، وبصفة خاصة من الفقرة التي نص فيها على ذلك صراحة بقوله: "فاستخرت الله تعالى في تأليفه، واستعانته في تقييده، فسهل الله تعالى ما أردته من ذلك، ويسره بفضله وبركات مولانا أمير المؤمنين الظاهرة الباهرة". وبعد ابن أبي زرع ألف علي الجزنائي كتابه تحت عنوان جني زهرة الآس في بناء مدينة فاس، وأهداه إلى الوزير عمر الياباني المريني. وقد وضع هذا الكتاب بتكليف من هذا الوزير وبإيعاز منه. وهذا ما يتجلى بوضوح أيضا من مقدمة نفس الكتاب حيث نص على ذلك بقوله: "وبعد، فإنه لما كان من شيم سيدنا الوزير السعيد... تعرف تواريخ الدول، وأخبار الصدور الأول، أردت أن أطالع وزارته السنية بكتاب مختصر يشتمل على ذكر من أسس مدينة فاس كلأها الله تعالى، من الأدارسة الحسنيين وبناء جامعي القرويين والأندلس، يكون تذكرة لمن تقدم له في ذلك سلوك، وتبصرة لمن أقيم في خدمة الوزراء والملوك". وعن ابن زرع وعلي الجزنائي وغيرهما من مؤرخي العهد المريني، نقلت المصادر المتأخرة التي أرخت فيما بعد لفاس والأدارسة.

وبسبب ارتباط التأليف التاريخي بالسلطان السياسي، كان من الطبيعي أن تخدم المؤلفات الجديدة إيديولوجية الدولة القائمة، وتعبر عن توجهاتها السياسية والمذهبية، وأن يسخر مؤرخو البلاط المريني التاريخ للدفاع عن منظومة فكرية وسياسية قائمة. فالمرينيون كما هو معلوم، بسبب تبنيهم للمذهب المالكي السني وإقراره مذهبا رسميا للدولة، في إطار تصاعد تيار المد الصوفي القائم على تقديس آل البيت وتزايد نفوذ رجاله في هذه الفترة بالذات، وجدوا أنفسهم مضطرين إلى البحث عن دعم سياسي ومذهبي لتثبيت ركائز نظام حكمهم الذي لم يقم كما هو معروف، على أساس دعوة دينية خاصة. فلجأوا إلى تكريم آل البيت، واحتضانهم، وخصومهم بامتيازات هامة. وفي هذا الإطار، حظي الشرفاء الأدارسة برعاية كبيرة من طرف ملوك بني مرين، وأصبحوا منذ هذا التاريخ، يحتلون مكانة خاصة وسط المجتمع على الصعيد الرسمي والشعبي.

وفي هذا السياق التاريخي، كان من الطبيعي أيضا أن يخضع التأليف التاريخي للمنظومة الفكرية السائدة، وأن يصاغ تاريخ الأدارسة صياغة جديدة موجهة بصورة تخدم الاتجاه الإيديولوجي والسياسي العام الذي كانت تسير فيه الدولة. فعند تجميع الإشارات التاريخية الواردة في المصادر المرينية والمصادر ما قبل المرينية، ومقارنتها فيما بينها، نلاحظ تضاربا كبيرا فيما يتعلق بحقيقة الدعوة الإدريسية، فقد انتقل الأدارسة مثلا من قرامطة متطرفة كما يستفاد من كلام المقدسي (القرن الرابع للهجرة/10م)، إلى شيعة زيدية على لسان البري (القرن الخامس الهجري الهجري/11م)، ومن فاطميين على لسان الإسطخري (فارسي، توفي سنة 340هـ/951)، إلى مالكيين وسنيين وآل البيت في الأسطوغرافية المرينية وما بعدها. فعندما تحدث ابن أبي زرع عن تأسيس إدريس ابن إدريس لمدينة فاس، ذكر أن هذا الأخير لما شرع في بنائها، رفع يده إلى السماء وقال، اللهم اجعلها دار علم وفقه يتلا (كذا) بها كتابك، وتقام بها حدودك، واجعل أهلها متمسكين بالسنة والجماعة ما أبقيتها". ثم أورد بعد ذلك حديثا منسوبا إلى الرسول عليه السلام، لا شك أنه موضوع، يقول "ستكون مدينة تسمى (كذا) فاس، أهلها أقوم أهل المغرب قبلة، وأكثرهم صلاة، أهلها على السنة والجماعة ومنهاج الحق، لا يزالون متمسكين به لا يضرهم من خالفهم، يدفع الله عنهم ما يكرهون إلى يوم القيامة".

وفي نفس الاتجاه أظهر علي الجزنائي تشيعا واضحا نحو الشرفاء الأدارسة، ورفع في هذا الصدد، إدريس الأول والثاني إلى مرتبة الأولياء، وأكد على غرار ابن أبي زرع، على سنية مذهبهم الديني، كما أكد على قدسيتهم، وفضائلهم على بلاد المغرب وإسلام أهلها قاطبة على أيديهم. وبالإضافة إلى هذا، نلاحظ أيضا عند مقارنة عدد من النصوص التاريخية، أن لهجة المصادر قد تغيرت كثيرا عبر تعاقب الحقب عند تأريخها للأدارسة في الفترة ما قبل المرينية وما بعد المرينية. فأبو عبيد البكري على سبيل المثال، يكتفي عند حديثه عن إدريس الأول بذكر اسمه مجردا من أي تقديس أو تفخيم (إدريس بن عبد الله)، في حين نجد صاحب الأنيس المطرب يصفه في كل مرة بالإمام إدريس بن عبد الله. وبعد ابن أبي زرع ارتفع إلى مرتبة ولي الله وابن رسول الله على لسان أبي الحسن علي الجزنائي صاحب جني زهرة الآس. وفي القرن الحادي عشر الهجري/17م، أضاف الحلبي عبارة أخرى فوصفه بالدر السني تارة والدر النفيس تارة أخرى. وفي مرحلة متأخرة جدا، انتقل إدريس الأول إلى درجة القطب الأشهر مولانا إدريس الأكبر الحجازي المغربي الزرهوني، كما ورد على لسان صاحب سلوة الأنفاس. فكيف يمكن تفسير هذا التدرج والتضارب في لهجة المصادر.

لقد احتل الأدارسة والشرفاء بصفة عامة، منذ عهد بني مرين كما أسلفنا، مكانة هامة وسط المجتمع المغربي، وأصبحوا منذ ذلك الحين، يشكلون فئة اجتماعية على حدة تستمد مشروعيتها الدينية، والسياسية، والاجتماعية من نسبها الشريف وأحقيتها في تولي الإمامة

وأخذ نصيبها من بيت مال المسلمين (ذوو القربى). وقد ازداد نفوذ هذه الفئة مع تصاعد المد الصوفي القائم أساسا على تقديس آل البيت والتبرك بهم. وفي هذا الإطار، كان من الطبيعي أن يحيط كل الذين ترجموا الأدارسة ابتداء من عهد بني مرين، وهم في أغلبهم من الشرفاء أو من العوام الفاسيين المتشيعين لهم، بهالات ودلالات خاصة، لأن استحضار الماضي في الحاضر مفيد ويمكن توظيفه لتحقيق مآرب شتى.

III- محدودية قيمة المصادر التقليدية العربية: المغرب نموذجا.

لقد انصب اهتمام حولياتنا التاريخية منذ مؤلف روض القرطاس (ق.8هـ/14م) إلى الاستقصا (ق.13هـ/19م)، على التأريخ للأسر التي تعاقبت على الحكم، والتتبع لسير الملوك ورصد أخبار غزواتهم، وحركاتهم، وتدوين مخلفاتهم، ومآثرهم، وقلما تحدثت عن أحوال الناس الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، ولا سيما علاقة الدولة برعاياها. فقد ظلت هذه التآليف وفية لمنهج قدماء المسلمين، ومتأثرة إلى حد كبير بظروف نشأة الكتابة التاريخية عند العرب والمسلمين الأوائل الذين صنفوا كتبهم عند تأريخهم للدعوة الإسلامية، كما أسلفنا، إلى نوعين: نوع اهتم بحياة النبي ونشاطه في المرحلة المدينية وكان يعرف بكتب المغازين، والنوع الثاني أرخ لحياة الرسول في المرحلتين المكية والمدينية معا وكان يصنف ضمن كتب السير (جمع سيرة). ولما كان سلطان المغرب يعتبر خليفة للرسول وإماما للمسلمين، وتتجسد فيه استمرارية الخلافة الإسلامية، فقد ظل مؤرخونا التقليديون، على مر العصور، حريصين على الاقتداء بمنهج قدماء المصنفين الذين أرخوا للفترة النبوية، وساروا على منوالهم عند تأريخهم لسيرة وأعمال أمراء وسلاطين مختلف الأسر التي تعاقبت على حكم المغرب منذ العهود الإسلامية الأولى، فجاءت كتاباتهم التاريخية شبيهة بما ورد في كتب المغازي والسير، واحتلت فيها أخبار الملوك والأسر، حصة الأسد، ولم يلتفت إلى تاريخ الناس ومشاكلهم إلا في سياق الحديث عن الانتفاضات القبلية، وفورة الحرفيين، ووصف الأوبئة والكوارث الطبيعية التي كانت تجتاح البلاد بين الفينة والأخرى. وعند تجميع الأخبار والمعلومات التاريخية الواردة في هذه المصادر حول حدث ما، أو فترة معينة، وفحص محتوياتها، نجد تشابها كبيرا فيها بينها، إن لم نقل تطابقا تاما بين نصوصها. فإذا قارنا مثلا بين ما ورد من أخبار حول حركات السلطان مولاي إسماعيل إلى الأطلس المتوسط، أو حول معركة ضيان، أو حول انتفاضة العبيد، وغيرها، في الاستقصا، أو الروضة السليمانية، أو في الجيش العرمرم، أو في الحلل البهية أو غيرها من المصادر، نقف على نفس الروايات التاريخية تقريبا.

وفي كثير من الأحيان، نجد أن المؤرخ اللاحق ينقل حرفيا ما أورده السابق أو يحيل عليه كلية، ويكتفي في هذا السياق بالقول، قال صاحب البستان، أو قال صاحب الجيش، أو

قال صاحب الاستقصا...إلخ. فالباحث الذي يريد التحقق من صحة الأحداث ومقابلة مختلف الشهادات فيما بينها، عسى أن ينفذ إلى حقائق الأمور ويقتنع بها، يصطدم بتشابه الروايات التاريخية وتكرار نصوصها في جل الحوليات، ويحصد بالتالي حصيلة هزيلة من المعلومات التاريخية كان يكفيه الاطلاع على مصدر واحد منها ليفي بغرضه، ويوفر على نفسه عناء جمع نصوص كثيرة متشابهة وتردد نفس الكلام.

أما كتب التراجم، والمناقب، والأنساب، فقد انصرف اهتمام مؤلفيها بدورهم، إلى الترجمة لأعلام السياسة، والدين، والآداب، من سلاطين، وأمراء، وشرفاء، وصلحاء، وفقهاء، وعلماء، قضاة، أي أنها اقتصرت على التأريخ لفئة قليلة من الناس كانت تشكل خاصة المجتمع، وتتميز عن العامة فيه من حيث نسبها، وشرفها، ووضعيتها الاجتماعية والسياسية. فصاحب سلوة الأنفاس مثلا الذي تأسف لكون مغاربة عصره قد أهملوا علم التاريخ، قد خصص ثلاثة أجزاء لتاريخ مدينة فاس اقتصر فيها على الترجمة لمشاهير رجالها من صلحاء، وشرفاء، وفقهاء، وعلماء، وعرف بمناقبهم، وأنسابهم وأعمالهم، وأشار إلى أماكن وجود أضرحتهم وتوزيعها داخل أسوار المدينة وخارجها، وعزف في هذا الصدد، عن التأريخ لعامة الناس، والحديث عن أدوارهم الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية التي كانوا يضطلعون بها في المجتمع. وعبد الرحمان ابن زيدان الذي أفرد خمسة أجزاء لتاريخ مكناس، سار على نفس النهج، واختار لكتابه عنوانا، يمل دلالة خاصة "إتحاف أعلام الناس". وصاحب الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ترجم لأعلام كثيرة من رجال السياسة والدين والآداب، وأحجم عن ذكر سواهم من عامة الناس. وعند الرجوع إلى المصادر الأخرى، نلاحظ، على غرار كتب الحوليات، تشابها كبيرا فيما بينها. ونجد أيضا أن المؤلفين اللاحقين ينقلون حرفيا ما ورد في كتب السابقين، ويكررون نفس الروايات والأساطير. فالمؤرخ الذي يسعى إلى الاقتراب والتعرف على تطور بنى البلاد الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، يصاب بخيبة كبيرة إذ لا يعثر في هذه المصادر سوى على إشارات طبيعية، ومعطيات هزيلة لا تسعف في وضع اليد على واقع الناس، والكشف عن همومهم، وتتبع سيرورتهم التاريخية. وإلى جانب ذلك لم تتسم الأخبار والمعلومات الواردة في حولياتنا التاريخية، وكتب التراجم، والمناقب، والأنساب، بالموضوعية، والنزاهة، لأن جل المصنفين ومؤرخي الأسر والدول عندنا، كانوا من رجال المخزن وموظفيه، ومن أهل المدن، ونظرتهم إلى أحداث القبائل وتفاعلات المجتمع، كانت متأثرة إلى حد كبير بما كان قائما بين البادية والمدينة من تعارض على عدة مستويات، ومنطلقة من مركزهم الاجتماعي، وموقعهم السياسي، ومكانتهم في دوائر الدولة.

وعند فحص روايات كتب التراجم، والمناقب، والأنساب بصفة خاصة، نجد أن أصحابها قد بالغوا كثيرا في الإشادة بمناقب وكرامات الأعلام التي ترجموا لها. وأضفوا

عليها دلالات خاصة. كما تعمدوا النفخ في الأدوار الدينية، والثقافية، والسياسية التي كانوا يضطلعون بها وسط المجتمع الذي عاشوا فيه. ويستشف أيضا من أوصاف وأمداح أولئك المؤرخين، وتركيزهم على الترجمة لنخبة معينة وإهمالهم لسواها من أعلام البادية والمدينة على السواء، أن أعمالهم كانت تستهدف بعث أمجاد، وأدوار، ومناقب أسر معينة، كان لأحفادها امتداد في الحاضر، ويتمتعون بوضعية اجتماعية وسياسية متميزة في البلاد، كانوا يحرصون على المحافظة عليها، والمدافعة عنها عن طريق استحضار الماضي في الحاضر لتبرير مركزهم الاجتماعي، والسياسي وسط مجتمع منقسم إلى خاصة وعامة، وتلعب فيه الوراثة دورا أساسيا في تصنيف فئاته، وتوزيع الخيرات المادية فيما بينها.

مساءلة مفهوم المثاقفة

خليل السعداني
أستاذ باحث في التاريخ
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك، جامعة الحسن الثاني.

لعبت كل من مدرسة الحوليات ووريثتها مدرسة التاريخ الجديد دورا كبيرا في تطوير البحث التاريخي. وقد تأتى الأمر نتيجة لعاملين: أولهما اتساع مفهوم الوثيقة. وندرج في هذا الإطار مقولة لوسيان فيبفر (Lucien Febvre) من كتابه "نضالات من أجل التاريخ"، يقول: **"لا شك أن التاريخ يكتب اعتمادا على كل ما يستطيع الباحث بمهارته وحذقه أن يستنبطه من أي مصدر: من المفردات والرموز، والمناظر الطبيعية ومن تراكيب الآجر، ومن أشكال النباتات الطفيلية، ومن خسوفات القمر ومن مقارن الثيران، ومن فحوص العالم الجيولوجي للأحجار ومن تحليلات الكيميائي للسيوف الحديدية"**[109]. وثانيهما تجديد الإشكالية التي تشكل الإطار النظري الذي يعتمده المؤرخ لاستنطاق الوثائق وفهمها، وهذا الأمر لم يكن ليتأتى لولا الاستفادة من العلوم الإنسانية الأخرى[110].

وفي إطار محاولته الانفتاح على هاته العلوم وعلى وجه الخصوص الأنتربولوجيا والسوسيولوجيا، اقتبس التاريخ مفهوم المثاقفة، وهو مصطلح ابتدعته أقلام الأنثروبولوجيين الأمريكيين في حدود 1880. وكان الإنجليز يستعملون بدلا عنه مصطلح التبادل الثقافي (Cultural exchange)، في حين آثر الإسبان مصطلح التحول الثقافي (Transculturation) وفضل الفرنسيون مفهوم تداخل الحضارات (Interpénétration des civilisations)، إلا أن مصطلح المثاقفة أصبح أكثر تداولا وانتشارا[111].

إن تحديد المصطلحات والمفاهيم يساعد على فهم أفضل للفرضيات والاستنتاجات، ويغني عن التأويل الخاطئ وعن الوقوع في الالتباس. ويحاول هذا المفهوم أن يختزل واقع تعايش وتلاقح ثقافات مختلفة، وقد اهتم المؤرخون بمظاهر التقاء الحضارات في إطارها

[109]- Lucien (Febvre), **Combats pour l'histoire**, Paris: Albin Michel, 1965, p.428.
[110]- Georges (Duby), "Histoire sociale et idéologies des sociétés", in **Faire de l'histoire: Nouveaux problèmes, sous la direction de Jacques le Goff et de Pierre Nora**, Paris: Gallimard, 1968, p.203.
[111]- Roger (Bastide), "Acculturation", in **Encyclopedia Universalis**, p.114.

الدينامي والمتحرك. وبرزت الأبحاث الرائدة في هذا المجال بأمريكا، إذ نتج عن الاكتشافات الجغرافية واستقرار الأوروبيين بهذه القارة التي ظلت ولقرون طويلة بمنأى عن تأثير ثقافة وحضارة العالم القديم وضعية فريدة من نوعها، فأصبحنا بالتالي أمام ثقافة أوروبية ترى لنفسها السبق، وثقافات أخرى كالثقافة الهندية المحلية والثقافة الإفريقية التي حملها العبيد السود.

ويقتضي المنهج المتبع لدراسة مظاهر المثاقفة الارتكاز على التاريخ الذي يبحث في التغييرات الاجتماعية عبر الزمان وكذا على الأنثروبولوجيا، لأنها تسعفنا في دراسة المجتمعات البدائية التي لا تتوفر على وثائق مكتوبة ولكن على رواية شفوية يستطيع الأنثروبولوجي اعتمادا عليها أن يستحضر ماضي هذه المجتمعات.

ويرجع الفضل في ازدهار حقل الدراسات المرتبطة بالمثاقفة إلى المدرسة الانتشارية (Ecole diffusionniste) التي ظهرت بأمريكا وبلغت أوجها خلال العشرينيات من القرن الحالي بفضل أعمال رائدها فرانز بواز (Franz Boas). ورغم تراجع هذه المدرسة أمام انتقادات مالينوفسكي (Malinowski) رائد المدرسة الوظيفية، استمر اهتمام الباحثين بمسألة المثاقفة حتى وقتنا الحالي[112].

وسيمكن تراكم المونغرافيات والدراسات الميدانية من المرور إلى مرحلة التنظير، وذلك بعد إجراء سلسلة من المقارنات ومحاولات التركيب لمختلف الأبحاث، على أنه يجب ألا نفهم الثقافة كأشياء مجردة بل كعناصر تجسدها وتحملها مجموعات بشرية عدة. وتتمثل في جميع مظاهر التعبير الإنساني، سواء تعلق الأمر بالأدب أو الفنون أو المعتقدات والأخلاق أو اللباس والسكن والأكل وهذا هو التعريف السائد في علم الاجتماع الأمريكي.

ويميز المؤرخون بين نوعين من المثاقفة:

1- المثاقفة التلقائية: وتندرج في إطار التلاقحات الناتجة عن الحروب الناجمة عن الرغبة في الحصول على العبيد أو الاتصالات السلمية بواسطة التجارة كما هو الشأن بكندا والشمال الحالي للولايات المتحدة الأمريكية.

2- المثاقفة المفروضة: وتتم عبر سيطرة الأوروبيين بصفة مباشرة وبالقوة على الهنود مثلا، وذلك بعد هضم حقوقهم الاقتصادية والسياسية والمس بشعائرهم الدينية، وهذا ما حدث بالفعل بكل من المكسيك والبيرو غداة الاكتشافات الجغرافية الكبرى. وقد أدى انتشار حركات الاستقلال خلال القرنين التاسع عشر والعشرين إلى ظهور ما اصطلح عليه

112- Nathan (Wachtel), **La vision des vaincus: Les Indiens de Pérou devant la conquête Espagnole**, Paris: Gallimard, 1971, pp.24-25.

بالمفردات (reserves) بكندا والولايات المتحدة الأمريكية، وتمثل أراضي محجوزة يقطنها السكان الأصليون.

وعادة ما تمر المجتمعات الضعيفة من مثاقفة تلقائية إلى مثقافة مفروضة، مادام أن القوى الاستعمارية الأوروبية كانت تسعى مع مرور الوقت إلى إحكام السيطرة بشكل مباشر على الهنود القاطنين بالقرب من مناطق نفوذها. ولكننا قد نجد حالات معاكسة يتم المرور فيها من مثاقفة مفروضة إلى مثاقفة تلقائية. ونذكر في هذا الإطار بما وقع ببعض المستعمرات الإسبانية بعد ثورة 1680 بمنطقة ريوغراندي (Rio Grande): فبالرغم من إفشال الثورة لم يتمكن الإسبان من إعادة السيطرة بشكل مباشر على الهنود، مما دفع بهم إلى إنشاء نظام المفردات.فالاختلافات لم تكن تنعكس على المكان فقط، بل تتنوع عبر الزمان[113].

أما من حيث مسارها ونتائجها فتنقسم المثاقفة إلى مستويين:

1- نمط الدمج: ويتميز باقتباس النمط المحلي لعناصر أجنبية دون أن يؤدي ذلك إلى تغيير كبير في قيم الثقافة المحلية. فقبائل النباهوس (Navahos)، والتي كان سكانها نصف رحل، كانت تعتمد في عيشها على الصيد والالتقاط، وقد دفعها احتكاكها واتصالها بمراكز الاستيطان الإسباني إلى الاستقرار واعتماد الفلاحة لكنها عادت ثانية إلى مزاولة تربية الماشية والماعز بعد أن اندمجت بقبائل أخرى ليصبح نمط عيشها الترحال من جديد. أما قبائل الكواكيوتيل (Kwakiutl) المتواجدة بشمال غرب المكسيك، فكانت تربطها وباستمرار علاقات سلمية وتجارية بالأوروبيين، وكانت تحصل على السلع الأوروبية مقابل تقديمها لفرو ثعالب الماء. وقد أدى الأمر إلى انتشار ظاهرتي المنافسة والمزايدة على حساب التبادل داخل النمط الهندي، وإجمالا لا تؤدي هذه التغييرات إلى انهيار الثقافة المحلية.

2 - نمط التمثل: ويعني أن تشرب ثقافة الهنود لعناصر الثقافة الغربية يوازيه القضاء على التقاليد المحلية والانقياد لقيم المجتمع المسيطر.

وتندرج بين نمطي الدمج والتمثل أنماط توفيقية عدة، إذ يبدو تأثير الثقافة الأوروبية مثلا واضحا على قبائل الياكي (Yaquis) القاطنة بأمريكا الجنوبية فيما يخص السكن والتنظيم السياسي وتقديس المسيح ومريم العذراء. ولكن ما كان لهذه الاقتباسات لتقضي على التقاليد المحلية بما فيها الحفلات الدينية وظاهرة تقديس الأرض، وقد أدى هذا التفاعل إلى بروز ثقافة جديدة أعطت لهذه القبائل نوعا من الاستقرار خلال القرن التاسع عشر. أما القبائل القاطنة بالقرب من ريوغراندي فعرفت مثاقفة محدودة في بعض المظاهر في وقت

113- Nathan (Wachtel), “L’acculturation”, in **Faire de l'histoire: Nouveaux problèmes**, pp.180-2.

ظلت فيه أغلب التقاليد بمنأى عن التأثيرات الخارجية. وتمثل هذا التثاقف في زراعة القمح وتربية الماشية والخيول واستعمال بعض الأدوات الحديدية، كما أن قبول بعض التنظيمات الغربية لم يكن يعني التخلي عن التنظيمات المحلية، ولا الإيمان ببعض المبادئ المسيحية تنكرا لمعتقدات الآباء والأجداد، والتي كان يتم القيام بشعائرها في بعض الأحيان سرا.

وقد تتوالى كل الأنماط عبر الزمان بالنسبة للمجتمع الواحد فنمط الدمج يوازي حالة المثاقفة التلقائية في حين يتماشى نمط التمثل ووضعية الاستعمار والسيطرة المفروضة. ولكننا لا نستطيع أن نجزم بمرور ضروري للمثاقفة في مسارها من مرحلة الدمج إلى مرحلة التمثل، فتدعيم هذه الفكرة أو دحضها يستوجب تعدد المونغرافيات الجادة، وقد نجد في الحالات المعيشة يوميا نوعا من الاصطدام بين ثقافتين مختلفتين، إذ يعيش بعض الأشخاص حالة من الازدواجية، فيسايرون ثقافة المجتمع المسيطرة وهم يعيشون وسطه، ثم لا يفتأون يتخلون عن هذه القيم عند عودتهم إلى مجتمعهم الأصلي[114].

يضع إذن اختلاف المجتمعات وتنوع سبل اتصالها وتباين أنماط المثقافة في مسارها ونتائجها الدارس أمام حالات متنوعة وسيمكن تزايد الكم المعرفي من المرور في مرحلة لاحقة إلى وضع نماذج وتصنيفات عامة، وليس هذا بالأمر الهين، لأن مظاهر التثاقف لا تتغير فقط بفعل عامل الزمان بل قد تتعايش وتتداخل أنماط مختلفة في نفس المكان، أكثر من ذلك نرى أن مسألة المثاقفة اقتصرت على الوضعية الاستعمارية وسيكون من الضروري لاحقا الاهتمام بهذه الظاهرة داخل المجتمع الواحد.

---

[114]- Ibid, pp.182-5.

الأدب والثورة الفرنسية
كيف تصدر الأدباء حقل الفعل السياسي بفرنسا حوالي منتصف القرن الثامن عشر ونتائج ذلك
Alexis de Tocqueville

ترجمة: إدريس بنيحيى

لقد اختفت عن أنظاري الآن الوقائع القديمة والعامة التي أشعلت فتيل الثورة الكبرى والتي كنت أود وصفها. أنتقل إلى وقائع خاصة وحديثة جدا حددت (للثورة) مكانتها، ميلادها وطبيعتها.

عرفت فرنسا منذ زمن بعيد، قياسا مع باقي الأمم الأوروبية شيوعا كبيرا للأدب. ومع ذلك، فإنه لم يسبق أن أظهر حيوية فكرية مماثلة لتلك التي أبانوا عنها حوالي منتصف القرن الثامن عشر، كما لم يسبق لهم أن تبوأوا المكانة التي وصلوا إليها في ذلك العهد. ويبدو لي أن مجتمعنا لم يسبق أن عاش فيه الأدباء وضعا كهذا، كما لم نجد له مثيلا في أي مكان آخر.
لم ينخرط قط الأدباء يوميا في الشأن العام مثل نظرائهم في إنجلترا. وإذا كان صحيحا أن هؤلاء لم يضعوا يوما ما مسافة بينهم وبين الشأن العام، فإنهم بالمقابل، لم يمتلكوا أية سلطة تذكر ولم يتقلدوا أية وظيفة عمومية في مجتمع كان يعج بالموظفين. ومع ذلك، لا يمكن لنا الجزم قطعا أن الأدباء بفرنسا على غرار نظرائهم بألمانيا، قد ظلوا دوما بمعزل تام عن السياسة أو أنهم كرسوا حياتهم كلها للفلسفة والأدب.

لقد كانوا منشغلين على الدوام، بالقضايا التي لها صلة بالحكم، بل كان ذلك فعلا من صميم اهتماماتهم. لقد كانت خطاباتهم تثير يوميا مسألة أصول المجتمعات وأشكالها البدائية، الحقوق الأساسية للمواطنين وحقوق السلطة. عالجت خطاباتهم أيضا العلاقات الطبيعية والمصطنعة التي تربط بين أفراد المجتمع البشري وشرعية أو عدم شرعية العرف، علاوة على الوجود المبدئي للقوانين نفسها. أكثر من ذلك، فإن تدخلاتهم لمناقشة أسس دستور وقتهم قد تزايدت باستمرار، فكشفوا بتحليل ونقد عجيب عن بنياته ومنهجه العام. وإذا كان صحيحا أن هؤلاء لم يجعلوا من هذه القضايا الكبرى موضوعا لدراسة خاصة وعميقة واكتفوا

بإثارتها بشكل عابر كما لو كانت مجرد قضايا للهو، فإنهم جميعا قد وجدوا أنفسهم في مواجهتها. لقد عرف هذا النوع من السياسة المجردة وذات النزعة الأدبية انتشارا بصورة غير متساوية في كل الأعمال (الأدبية) لهذا العهد، إذ ليس هناك عمل يخلو منها بهذا القدر أو ذاك بدءا من الدراسة العميقة إلى الأغنية.

أما على صعيد التوجهات السياسية لهؤلاء الكتاب، فقد كانت جد متباينة إلى درجة لا يمكن معها مطلقا الحديث عن وجود نظرية مشتركة لهم حول الحكم. ومع ذلك، فنحن إذا لامسنا أمهات الأفكار ووضعنا جانبا التفاصيل سنكتشف بسهولة أن أصحاب هذه التوجهات المختلفة يتفقون على الأقل حول مفهوم واحد عام جدا وواضح لأنه ظل يمسك بزمام تفكير كل واحد منهم، وربما كان هو المصدر المشترك لكل تلك الأفكار الخاصة التي عبروا عنها. ومهما كانت الاختلافات حول ما بقي من هذه المبارزة، فإنهم ظلوا جميعا متشبثين بالمبدإ التالي: لقد اعتقدوا جميعا أنه من الضروري إحلال القواعد البسيطة والأولية المستوحاة من العقل وقوانين الطبيعة محل الأعراف المعقدة والتقليدية التي كانت تتحكم في المجتمع خلال عصرهم.

وإن المتأمل لأفكارهم سيكتشف فيها حضورا لما يمكن تسميته بالفلسفة السياسية للقرن الثامن عشر، التي ارتكزت بالضبط على المفهوم الوحيد المذكور آنفا (العقل). إن هذه الفكرة ليست شيئا جديدا. لقد ظلت دائما تسكن في خيال الإنسان منذ ثلاثة آلاف سنة دون أن يتمكن من الإقرار بوجودها. كيف استطاعت هذه المرة أن تستحوذ على تفكير جميع الأدباء؟ لماذا خرج تأثيرها من المجال الضيق لتفكير بعض الفلاسفة كما كان عليه الشأن في الغالب سابقا، إلى الجمهور الذي أضفى عليها قوة وهمة الانفعال السياسي إلى درجة صيغت معه نظريات عامة ومجردة حول طبيعة مجتمعات المستقبل والتي أصبحت موضوعا لنقاشات يومية من طرف العاطلين بل وأججت خيال النساء والمزارعين؟ كيف استطاع الأدباء الذين كانوا مجردين من أية مكانة في المجتمع، والذين لم يتمتعوا بأي شرف، بأي ثروة وبأية مسؤولية أو سلطة أن يتبوأوا ليس فقط مكانة سياسية رئيسية في ذلك العهد، بل أصبحوا الفاعلين الوحيدين فيها على اعتبار السلطة التي امتلكوها في وقت كان فيه الحكم في أيدي آخرين؟ إنني أرغب أن أشير إلى ذلك في كلمات معدودة من أجل البحث في التأثير الخارق والرهيب لهذه الوقائع في الثورة الفرنسية، بل وفي أيامنا هاته؛ وهي وقائع على ما يبدو ينفرد بها تاريخ الأدب الفرنسي.

ليس صدفة أن يتبنى فلاسفة القرن الثامن عشر بكيفية عامة مفاهيم جد معارضة لتلك التي كانت لا تزال تشكل قاعدة لمجتمعاتهم وعصرهم لقد استوحوا أفكارهم من نفس المجتمع الذي كانوا يعيشون فيه. إن مشهد الامتيازات الفاحشة والمثيرة للسخرية التي استشعروا

بثقلها وظل فهمهم لأسبابها بسيطا، قد دفعت؛ بل عجلت في آن واحد بتفكير كل واحد منهم نحو التبشير بفكرة المساواة الطبيعية في الشروط (الإنسانية). إن ملاحظتهم لمؤسسات شاذة وغريبة تنتمي إلى عصر آخر وقد أصبحت ذات وجود أبدي رغم افتقادها لأية فضيلة، والتي لم يحاول أي أحد إيجاد نوع من التجانس فيما بينها ولا تكييفها مع الحاجيات الجديدة، كان ببساطة مصدر تقززهم من الأشياء القديمة ومن التقليد. من هنا وجدوا أنفسهم طبيعيا مطالبين بإعادة بناء مجتمعهم على أسس جديدة ترتكز عند كل واحد منهم على نور العقل فقط.

إن ظروف هؤلاء الكتاب نفسها كانت تهيئهم لمعانقة النظريات العامة والمجردة حول قضايا الحكم والدفاع عنها بشكل مطلق. إن ابتعادهم شبه التام عن مجال الممارسة لم يسمح لهم باكتساب أية تجربة كان يمكن أن تخفف من حماسة الوضع الفطري الذي كانوا يعيشون فيه. لا شيء كان يثير انتباههم إلى مثبطات الواقع التي كانت تقف أمام الإصلاحات الأكثر ملحاحية، بل لم تكن لديهم أية فكرة عن الأخطار التي تلازم دائما الثورات الأكثر حتمية. أكثر من ذلك، لم يستشعروا قط وقوعها لأن الغياب المطلق لأي شكل من الحرية السياسية قد جعلت معرفتهم سيئة بالشؤون العامة، بل غائبة تماما. لقد افتقدوا إذن إلى تلك المعرفة السطحية التي تخلف في مجتمع حر و مليء بالصخب الناتج عن كل ما يقال فيه، صدى عند أولئك الذين يملكون نظرة أولية عن مسألة الحكم. هكذا أبانوا عن شجاعة كبرى في طرح أفكارهم الجديدة وفي حبهم الشديد للأفكار العامة والنسقية. وفي الوقت الذي أعلنوا فيه ازدراءهم الشديد للحكمة العتيقة زادت ثقتهم أكثر في عقلهم الفردي بصورة فاقت معه ما كان يكتبه عادة مؤلفو الكتب العلمية في السياسة. وقد كان نفس الجهل يشد مسامعهم وقلبهم إلى الجماهير. وإذا كان الفرنسيون قد شاركوا كما كان الشأن في السابق، في حكومة الهيئات العامة، وإذا كانوا قد استمروا في الاهتمام بشؤون إدارة بلدهم من خلال الجمعيات الموجودة في أقاليمهم فإنه مع ذلك، يمكننا التأكيد أن أفكار الكتاب لم تثر حينئذ حماستهم لأن اعتيادهم على سلوك خاص في الشأن العام قد جعلهم حذرين من النظرية الظهرية.

لو كان بإمكانهم، كما هو حال الإنجليز، العمل على التغيير التدريجي لروح المؤسسات العتيقة لما تصوروا وفكروا بسرور كبير في مؤسسات جديدة كليا، لكن الإحساس اليومي لكل واحد منهم بالاختناق في قدره، في شخصه، في وجوده وفي كبريائه بسبب استعمال أشكال من القوانين ومن الممارسة السياسية العتيقين، فضلا عن أن مخلفات الأشكال القديمة من السلط لم تسمح لأي واحد منهم بإيجاد علاج لألمه الخاص ذاك. ويبدو أنه كان من الضروري إما إسناد دستور البلاد أو العمل على تقويضه. لقد حافظنا مع ذلك، على نوع من الحرية في إسقاط دساتير أخرى: كان بإمكاننا إلى حد ما بدون إكراهات، إثارة نقاش فلسفي

حول أصل المجتمعات، حول الهوية الجوهرية للحكم وحول الحقوق الأساسية للنوع الإنساني.

لقد أضحت هذه السياسة الأدبية مصدر شغف سريع من طرف كل أولئك الذين كانوا أثناء ممارستهم اليومية يتضايقون من التشريع، بل إن الشغف بها شمل أيضا أولئك الذين كانت طبيعتهم أو ظروفهم تجعلهم بسهولة بعيدين كثيرا عن التأملات المجردة. إن الحاجة إلى إقرار المساواة بين جميع أفراد المجتمع البشري كانت تراود كل المتضررين من التوزيع غير العادل للضرائب.

وهكذا، فإن الملاك الصغير الذي دمره مكر جاره النبيل لم يفتأ يؤكد أن الاستفادة بدون حدود من الامتيازات هو عمل يستنكره العقل. لقد أصبح كل ألم عمومي يتنكر في الفلسفة واحتمت الحياة السياسية بقوة بالأدب، فوجد الكتاب أنفسهم باعتبارهم موجهين للرأي العام، يحتلون في مدة معينة، المكانة التي يشغلها عادة زعماء الأحزاب في البلدان الحرة. لم يكن هناك أحد قادر على منازعتهم هذا الدور. إن الأرستقراطية في أوقات بأسها لم تستول فقط على الشأن العام، بل كانت تقود الرأي العام نفسه. وقد أعطى ذلك إشعاعا للكتاب وسلطة للأفكار. خلال القرن الثامن عشر كانت طبقة النبلاء الفرنسية قد فقدت جزءا كبيرا من إمبراطوريتها. لقد ولى الدور الذي لعبته من جراء التحكم في العقول وترك مكانه للكتاب الذين ملأوا بكامل الحرية هذا الفراغ. وأكثر من ذلك، إن الأرستقراطية التي أخذ الكتاب مكانها قد اتجهت إلى تشجيع عملهم. لقد نسيت تماما كيف أن النظريات العامة حينما تصبح مصدر إعجاب، فإنها تتحول بالضرورة إلى ملهم للشغف السياسي وإلى أعمال، إلى حد أن المذاهب الأكثر معارضة لقوانينها الخاصة ولوجودها تبدو كلعبة جد ماهرة للعقل. لقد اتجهت الأرستقراطية بسهولة وبسرور تام، إلى الاستمتاع بعمل الكتاب من أجل تجاوز عامل الزمن والاستفادة من حصاناتها وامتيازاتها مع اعترافها المتزن بعبث كل الأعراف الجاري بها العمل.

لقد كانت المساهمة العمياء التي قدمتها الطبقات العليا للنظام القديم، والتي خلقت في الغالب شروط إفلاسها، مصدر اندهاش الكثيرين، لكن من أين كان لها أن تستمد معرفتها؟ إن المؤسسات الحرة، إذا لم تكشف تماما للمواطنين الأخطار المحدقة بهم، فإنها تتكفل على الأقل بضمان حقوقهم. لقد اندثر من حياتنا منذ أكثر من قرن الأثر الأخير للحياة العمومية. لم يتلق المعنيون مباشرة بالحفاظ على الدستور القديم أية صدمة، ولم يسمعوا أي صخب حول الطابع المتأخر لهذا الصرح العتيق. وبما أن العالم الخارجي لم يعرف أي تغيير، فإنهم كانوا يتخيلون أن كل شيء لا زال كما كان في السابق. لقد ظل تفكيرهم حبيس الرؤية التي انتهى عندها تفكير آبائهم. كان الانشغال الأكبر لطبقة النبلاء منصبا على تحذيرات دفاتر 1789

التي تنبه إلى تطاول وتجاوز الملك لسلطته بصورة فاق معها انشغالها بنفس الموضوع في القرن الخامس عشر أما المنكود الحظ لويس السادس عشر فقد ظل، مدة من الزمن، قبل أن يتلاشى مع الديموقراطية –وهو ما لاحظه عن حق بورك (Burke)-، يرى في الأرستقراطية الخصم الرئيسي للسلطة الملكية. لقد ظل شديد الحذر منها كما لو كان الأمر لازال يتعلق بزمن لا فروند (La Fronde). وعلى العكس من ذلك، كان يرى في البورجوازية والشعب، على غرار أسلافه، الدعم الأكيد للعرش.

وإنه لأمر غريب حقا، بالنسبة إلينا نحن الذين لا زال يمر أمام أعينهم حطام كثير من الثورات، أن تطفو على السطح فكرة الثورة العنيفة نفسها، إذ لم تكن لتخطر على بال آبائنا. لقد كانت هذه الفكرة غائبة عن نقاشاتنا، ولم يكن بإمكاننا بالتالي إدراك معناها. إن الارتجاجات الضئيلة النابعة من الحرية العمومية التي تطبع دائما المجتمعات الأكثر استقرارا تذكر كل يوم بإمكانية حدوث انقلابات فتجعل الحكمة العمومية في حالة تيقظ، غير أنه في حالة المجتمع الفرنسي لم يكن هناك ما ينذر بذلك.

إنني أقرأ بإمعان الدفاتر المرفوعة من الطبقات الثلاث قبل اجتماعها في 1789. أقول الطبقات الثلاث، أما الدفاتر فأعني بها دفاتر النبلاء والإكليروس والهيئة الثالثة، فأجد في حالة معينة أن إحداها تطالب بتغيير قانون وفي أخرى كيفية تطبيقه فأسجل هذه الملاحظات. أتابع قراءتي إلى أن أنهي هذا العمل الضخم، وعندما أنتهي من تجميع كل هذه الأماني الخاصة أكتشف بنوع من الذعر أن ما يطلب هؤلاء هو الإلغاء المتزامن والمنهجي لكل القوانين ولكل أشكال استعمالها في البلاد. ويتبين لي حينذاك في الحال أن الأمر يتعلق بثورة تعد في أكبر وأخطر الثورات التي لم يسبق لها مثيل في العالم. إن أولئك الذين سيصبحون غدا ضحاياها لا يعرفون عنها شيئا؛ إنهم يعتقدون أن التغيير الشامل والمفاجي لمجتمع جد معقد وجد عتيق يمكن أن يتم بدون ارتجاجات بواسطة العقل وفعله المؤثر وحده. يا لهم من تعساء! لقد نسوا الأفكار الأكثر بداهة التي كان آباؤهم قد عبروا عنها أربعة قرون قبل هذا التاريخ بواسطة فرنسية بسيطة لكن فعالة:

Par requière de trop grande franchise et libertés chet - on en trop"
"grand servaige

ليس غريبا أن يكشف النبلاء والبرجوازية اللذان ظلا مبعدين منذ مدة طويلة عن ممارسة أية حياة عمومية عن حالة فريدة في انعدام التجربة، لكن الأمر الأكثر استغرابا هو أن يكون أولئك الذين يتولون تسيير الشأن العام أي الوزراء، القضاء والأمناء فاقدين، إلا نادرا، لأي حس تنبؤي. لقد تمتع الكثير منهم بحذق كبير في ممارسة مهنتهم، لكنهم افتقدوا إلى ذلك العلم العظيم في التعاطي مع الحكم والذي يمكن من فهم الحركة العامة للمجتمع

وإصدار حكم على ما يدور في تفكير الجماهير وبالتالي التنبؤ بما يترتب عن ذلك. لقد كانت خبرتهم على غرار الشعب، جديدة تماما في هذا الميدان. إن لعبة المؤسسات الحرة هي وحدها في الواقع، القادرة على تعليم رجالات الدولة هذا الجزء الرئيسي من فنهم. ويظهر هذا بوضوح في مذكرة طيرغو (Turgot) المرفوعة إلى الملك في 1775، حيث ترد فيها ضمن قضايا أخرى، نصيحة للملك بالعمل من جهة، على إشراك كل الأمة بحرية، في الانتخابات وأن تتشكل من جهة أخرى حول شخصه ولمدة ستة أسابيع جمعية تمثيلية بشرط عدم تمكينها من أي تأثير فعلي. فهي لن تهتم أبدا بالحكم، لأن عملها سيقتصر فقط على الإدارة إن حصر تدخلها في شؤون الإدارة وليس الحكم على الإطلاق، سيجعل منها مؤسسة لإبداء الرأي أكثر منها وسيلة للتعبير عن الإرادة. سيكون من واجبها نسج خطاب حول القوانين وليس العمل على إعدادها، "وعلى هذا النحو ستستنير السلطة الملكية من دون أن تتعرض لأية مضايقة، وسيتم دون مخاطر إرضاء الرأي العام. إذ أن هذا النوع من الجمعيات لن تكون له أية سلطة لمعارضة العمليات الضرورية. وإذا ما صدرت عنها وهذا مستحيل، تجاوزات فإن جلالته سيظل دوما هو سيد الأمور" لن يكون بوسع أي كان إنكار أهمية هذا الإجراء في ظل التفكير السائد وقتئذ.

ومن الحق أنه حدث في كثير من الحالات، مع اقتراب الثورات من نهايتها، والاستنجاد بما اقترحه طيرغو دون التفكير في عواقب ذلك ومن ثم تغيب الحريات الحقيقية ويحضر ظلها لقد جرب أوكيست (Auguste) ذلك بنجاح. إن أمة أعيتها الصراعات الطويلة تقبل بتلقائية أن تتعرض للخديعة شريطة ضمان راحتها، والتاريخ يعلمنا أنه يكفي لطمأنتها العمل على تجميع من مختلف جهات البلاد، عددا محدودا من الرجال الملتبسين أو غير المستقلين، فتوكل إليهم مهمة القيام بدور جمعية سياسية أمام الأمة مقابل أجور. وهناك أمثلة كثيرة من هذا القبيل. لكن حينما يتعلق الأمر بثورة أعلنت شرارتها الأولى، فإن هذه الإجراءات تنتهي دائما إلى الفشل، بل إنها على العكس من ذلك، تؤدي إلى تأجيج الشعب وليس طمأنته. إن مواطنا عاديا في بلد حر يعرف ذلك، لكن "طيرغو" باعتباره رجل إدارة كبير كان يجهله.

وإذا ما نحن استحضرنا الآن أن هذه الأمة الفرنسية نفسها، والتي ظلت جاهلة بشؤونها الخاصة وفاقدة لآية تجربة، بل مضايقة كثيرا من مؤسسات لم تستطع قط إصلاحها، كانت في نفس الوقت من ضمن أمم الأرض الأكثر تعلما وأكثرها حبا للأدب، أمكننا آنذاك أن نفهم بدون عناء الأسباب التي جعلت الكتاب يتحولون إلى قوة سياسية سرعان ما أصبحت القوة الأولى في البلاد.

وإذا كانت إنجلترا قد عرفت تداخلا بين عمل أولئك الذين يكتبون حول الحكم وأولئك الذين يحكمون، حيث كان طرف ينقل أفكار جديدة إلى مجال التطبيق، وآخر يعدل ويحدد

النظريات انطلاقا من الوقائع، فإن العالم السياسي في فرنسا كان منقسما إلى ما يشبه إقليمين متباعدين لم تكن تجمعهما أية علاقات تجارية. فقد كان الإقليم الأول مختصا في التدبير، في حين كان الثاني يتولى إنتاج المبادئ المجردة التي يجب أن يقوم عليها أي تدبير إداري. كان الأول يتخذ الإجراءات الخاصة التي يفرضها الروتين، بينما كان الثاني يعلن عن القوانين العامة دون التفكير في وسائل تطبيقها: كان لهؤلاء مسؤولية تسيير الشؤون الأمة، بينما كان لأولئك مهام توجيه العقول.

يتضح إذن أنه، على أنقاض المجتمع الموجود، والذي كان لا يزال تركيبه تقليديا، ملتبسا وغير منظم، وحيث القوانين متنوعة ومتناقضة والطبقات متباينة والشروط الموضوعية والأعباء غير متساوية، كان يتأسس شيئا فشيئا مجتمع خيالي يظهر فيه كل شيء بسيطا، متناسقا، متساويا، منصفا ومطابقا للعقل. هكذا، كان خيال الجماهير يخلي تدريجيا المجتمع الأول ليختبئ في الثاني. لقد تم تجاهل الواقع الموجود لصالح مجتمع مفترض ومن ثم ظلت الجماهير تحيا بفكرها في تلك الحاضرة المثالية التي شيدها الكتاب.

غالبا ما يتم ربط قيام ثورتنا بالثورة الأمريكية: لقد كان لهذه الأخيرة فعلا تأثير كبير على الثورة الفرنسية، لكن تأثيرها لم يأت فقط مما حققته في الولايات المتحدة الأمريكية، بل من طبيعة التفكير الذي كان سائدا في نفس الوقت آنذاك، بفرنسا. فإذا كانت الثورة الأمريكية قد اعتبرت في باقي أوروبا مجرد حدث جديد ومتميز، فإنها كانت بالنسبة إلى الفرنسيين تأكيدا ملموسا ومذهلا لما كانوا سلفا يؤمنون به. فهي، إن كانت قد أدهشت باقي أوروبا، فإنها بالمقابل، أقنعت الفرنسيين بصحة تفكيرهم. ويبدو أن الأمريكيين لم يقوموا سوى بترجمة ملموسة للتصورات التي سبق للكتاب أن قاموا بصياغتها. لقد أعطوا جوهرا للحقيقة التي كانت لا تزال مجرد حلم بالنسبة إلى الفرنسيين تماما كما لو أن فينيلون (Fenelon) حل فجأة في سالنت (Salente).

إن هذه الحالة الجديدة تماما في التاريخ في مجموع التربية السياسية لشعب عظيم والتي يظل ظهورها مدينا بشكل كلي لرجال الأدب، ربما تجسدت فيها أكثر العبقرية الخاصة بالثورة الفرنسية؛ فجعلت منها حدثا ذي الخصوصيات التي نعرفها اليوم. لم يكتف الكتاب فقط بجعل أفكارهم في متناول الشعب لكي يحولها إلى واقع، بل إنهم كانوا يطلعونه أيضا على طبائعهم ونزواتهم. إن امتهانهم هذا الدور لزمن طويل، في غياب مؤطرين آخرين، وفي وسط ساد فيه جهل عميق من جراء الحياة اليومية المادية المبتذلة، قد دفع الأمة بفضل قراءتها لأعمال الكتاب إلى مراجعة ميولاتها الفطرية، أشكال تفكيرها وأذواقها؛ بل ذهبت إلى حد تقمص العيوب الطبيعية لأولئك الذين يكتبون. ونتيجة ذلك، حينما كان يتوجب عليها الانتقال في الأخير إلى الفعل، فإنها قامت بنقل كل عوائد الأدب إلى الميدان السياسي.

عندما نقوم بدراسة تاريخ ثورتنا نكتشف أنها أنجزت تحديدا في سياق نفس الفكر الذي أنتج العديد من الكتاب التجريدية حول الحكم. والملاحظ أن نفس الإغراء ينسحب على النظريات العامة، الأنظمة الشمولية في التشريع والتماثل الدقيق في القوانين. ويلاحظ نفس السلوك القائم على احتقار الوقائع الموجودة وتكرار نفس الثقة في النظرية، في ما هو أصيل، حاذق وجديد حينما يتعلق الأمر بالمؤسسات. بل نجد نفس الرغبة في إعادة صياغة الدستور دفعة واحد تبعا لقواعد المنطق ولمنهج واحد عوض تعديل جزء تلو الآخر. يا له من مشهد مرعب! ذلك أن ما يعتبر خصالا رفيعة عند الكاتب يستحيل أحيانا إلى علة عند رجل الدولة، كما أن نفس الظروف التي أدت في الغالب، إلى ظهور كتب رفيعة قد تؤدي إلى قيام ثورات كبرى.

لقد استلهمت اللغة المستعملة في السياسة نفسها شيئا ما من اللغة التي كان يتكلم بها المؤلفون. لقد تشبعت بالتعابير العامة، المصطلحات المجردة، الكلمات الدالة على الطموح وبالجمل الأدبية. إن هذا الأسلوب، والذي ساعده الخطاب السياسي الحماسي على الانتشار، سيتوغل في جميع الأوساط الطبقية وسيصل، بسهولة نادرة كذلك، إلى الطبقات الدنيا في المجتمع. لقد تكلم كثيرا الملك لويس السادس عشر في أحاديثه قبل الثورة، عن القانون الطبيعي وحقوق الإنسان. وقد وجدت في عرائض المزارعين أن هؤلاء كانوا يسمون جيرانهم باسم المواطنين، وأمين الصندوق باسم قاض جدير بالاحترام، وراعي الرعية، وزير القداس المسيحي، ويسمون الله الكريم باسم الكائن الأسمى. إن ما كان ينقص هؤلاء الأخيرين قليلا لكي يصبحوا كتاب سيئي السمعة، هو إتقان الكتابة.

لقد التحقت هذه المزايا الجديدة بجوهر الطبع الفرنسي، إلى حد أننا عزونا في الغالب، البعد الفطري فينا إلى هذه التربية الفريدة. لقد سمعت البعض يؤكد أن الذوق أو بالأحرى الشغف الذي أظهرناه منذ ستين سنة حيال الأفكار العامة، الأنظمة والكلمات الكبرى في المجال السياسي يرتبط، على نحو لا أستطيع إدراك جوهره الخاص، بعرقنا ويرتبط بما كان يسمى بقدر من المغالاة، الفكر الفرنسي (التشديد من طرف المؤلف): كما لو أن هذا الجوهر قد ظهر فجأة في أواخر القرن الماضي، بعد أن ظل مختفيا طيلة الفترة الماضية من تاريخنا.

إنه لأمر فريد حقا أن نحافظ على العادات التي اقتبسناها من الأدب، في وقت افتقدنا فيه بشكل كلي تقريبا عشقنا القديم لهذا الأدب. وإن أكثر ما أدهشني طيلة مسار حياتي العمومية هو أن أصادف أشخاصا قلما يقرأون كتب القرن الثامن عشر أو كتب أي قرن آخر، بل يحتقرون المؤلفين، لكنهم ظلوا متشبثين بإخلاص ببعض العيوب الكبيرة التي نشرها الفكر الأدبي قبل ميلاد هؤلاء الأشخاص.

عنوان المقالة الأصلي:

Comment vers le milieu du XVIII siècle, les hommes de lettres devinrent les principaux hommes politiques du pays, et des effets qui en résultèrent.

وهي مأخوذة عن كتاب:

L'ancien régime et la révolution, édition Gallimard, 1967, pp. 229-241.

محتويات العدد

الموضوع	الصفحة
الذات من التصوف إلى الرقمية: حي بن يقظان لابن طفيل أنموذجا. ⟸ أسماء السّكوني: باحثة مغربية متخصصة في الأدب المقارن.	08
الصُّوفيّ: المسافرُ في الحُبّ. ⟸ خالد محمد عبده: باحث مصري، في الفلسفة، جامعة القاهرة.	19
فلسفة ابن قسي الصوفية:وأثرها على التصوف المتأخر بالمغرب الإسلامي. ⟸ محمد العدلوني الإدريسي: باحث متخصص في الدراسات الصوفية.	24
الزوايا، المجتمع والسلطة بالمغرب (مقاربة سوسيو-أنثروبولوجية). ⟸ محمد جحاج:أستاذ باحث في علم الأنثروبولوجيا بكلية الآداب مكناس.	32
من تاريخ السرد إلى تاريخ النقد: نحو تطوير المعرفة التاريخية في الوطن العربي. ⟸ عبد العزيز العلوي الأمراني:أستاذ بالمدرسة العليا للأساتذة بالرباط.	44
الإبل في كتابات الرحالة. ⟸ علي عفيفي علي غازي: كاتب وباحث مصري.	59
رحلات خواكين غائيل أو القائد إسماعيل عبد المغرب: سوس وادنون وتكنة (1864-1865):قراءة نقدية في السياق والمضامين. ⟸ عادل جاهل، باحث في تاريخ الجنوب المغربي، جامعة ابن زهر، أكادير.	65
الأسطوغرافية العربية (L'historiographie):طبيعتها و محدودية قيمتها التاريخية. ⟸ العربي اكنينح: أستاذ التعليم العالي، المدرسة العليا للأساتذة بفاس.	75
مساءلة مفهوم المثاقفة. ⟸ خليل السعداني: أستاذ باحث في التاريخ، كلية الآداب بنمسيك.	84
الأدب والثورة الفرنسية: كيف تصدر الأدباء حقل الفعل السياسي بفرنسا حوالي منتصف القرن الثامن عشر ونتائج ذلك. ⟸ إدريس بليمحي.	88


© جميع الحقوق محفوظة لمجلة المنهل 2018©